

**Szymon Wróbel**

**Problem władzy moralnej.  
Specyfika wyjaśnienia funkcjonowania gramatyki moralnej  
w ujęciu Marca D. Hausera**

*Moje wyjaśnienia [...] sprowadzają się do twierdzenia, że wszystkie istoty ludzkie wyposażone są we władzę moralną (moral faculty) – zdolność, która umożliwia każdemu osobnikowi nieświadomą i automatyczną ocenę nieskończonych wariantów działania za pomocą zasad, które dookreślają, co jest dozwolone, obligatoryjne oraz zabronione.*

Marc D. Hauser<sup>1</sup>

*1. Pierwsze intuicje*

Z pewnością czasy współczesne sprzyjają poszukiwaniu nowych uzasadnień moralnych, a nawet samych projektów etycznych. Równocześnie poczucie, że refleksja filozoficzna nad sferą etyczną znajduje się w sferze kryzysu nie wydaje się być szczególnie ekscentryczne i zawężone do pewnego tylko rodzaju dyskursów, a liczba „nowych etyk” dorównuje prawdopodobnie sile tego kryzysu i jest jego najpotężniejszym wyrazem. Wydaje się, że im bardziej niepewni stajemy się naszych wyborów moralnych, tym silniejsza potrzeba budowania nowych, ciągle na nowo uzasadnianych etyk. Dość wspomnieć etykę autentyczności Charlesa Taylora, etykę troski o siebie Michela Foucaulta, etykę cnót Alasdaira McIntyre’a, etykę pragnienia Jacquesa Lacana, etykę dyskursu Jürgena Habermasa, etykę innego Emanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy, czy etykę skoncentrowaną w sobie Alain Badiou lub etykę realnego Alenki Zupancic. Potrzeba nowego programu etycznego, który byłby lepszą odpowiedzią na wyzwania naszych czasów ujawnia się także w potrzebie budowania etyk bardziej szczegółowych,

<sup>1</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York 2006, s. 36.

zamkniętych dziedzinowo lub dziedzinowo wycentrowanych takich jak bioetyka, etyka biznesu, etyka środowiskowa, etyka zwierząt, etyka poszczególnych tożsamości zawodowych z lekarską i psychologiczną na czele. Powtarzam swoją intuicję: to natarczywe poszukiwanie nowych sposobów skonceptualizowania zasad etycznych dorównuje sile naszej współczesnej niepewności dotyczącej tego, na jakich zasadach swe wybory moralne możemy oprzeć oraz tego, czego sfera etyczna dotyczy, tj. czy dotyczy ona sfery relacji międzyludzkich, tych zawartych w interakcjach językowych jak i pozajęzykowych, czy też dotyczy ona sfery relacji człowieka z samym sobą, czy wreszcie – relacji z całym światem ożywionym.

W istocie wydaje się, że jakiegokolwiek wyboru życiowego bym dokonywał, to w jakąś relację etyczną się wkiłmam. Niezależnie zatem od tego, czy wykonuję jakieś czynności zawodowe, czy spełniam funkcję rodzicielskie, czy funkcjonuję na rynku i sprzedaję lub kupuję jakiś produkt, niezależnie od tego, czy z kimś tylko rozmawiam, czy też zaczynają mnie z nim łączyć relacje seksualne, niezależnie od tego, czy jem, czy też piszę, zawsze pozostaję w kontekście etycznym i żadnego z moich działań nie można nazwać neutralnym etycznie. Przyjmując taką optykę można dojść do wniosku, że człowiek z samej swej natury jest istotą moralną i każde jego działanie w świecie ocenę moralną musi zawierać. Ta ostatnia konstatacja oznaczałaby jednak, że wykrojenie jednoznacznej domeny działań moralnych, różnych od innych domen kulturowych takich jak dietetyka, erotyka, pisanie, mówienie, praca, polityka, etc. może być trudne lub nawet niemożliwe.

W pewnym sensie projekt etyczny Marca Hausera da się wpisać w to współczesne rozgorączkowane poszukiwanie nowych środków i nowego języka, zdolnego unieść problematykę moralną; nie da się jednak tej tendencji kulturowej zwyczajnie podporządkować. To, co różni i z pewnością zaskakuje w myśli Hausera to (1) uniwersalistyczny charakter jego projektu, uniwersalistyczny do tego stopnia, że poszukujący nie tylko transkulturowych niezmienników zasad moralnych, ale poszukujący także osadzenia korzeni naszych intuicji moralnych w samej naturze, w zachowaniu naczelnych oraz wskazaniu uzasadnienia adaptacyjnego dla większości naszych wyborów moralnych, oraz (2) opisowo-eksplanacyjny charakter etyki, która zmierza nie tyle do sformułowania nowego kodeksu zasad lub reguł, którym mamy się podporządkować, ile raczej do sformułowania mechanizmów

i zasad zdolnych do wytłumaczenia powstania ludzkiego doświadczenia moralnego.

Większość z nas uznała, że jeśli pozostaje jakaś sfera niepodatna na naturalizację, to jest to sfera etyczna właśnie. Wzorem Kanta uznaliśmy, że tylko funkcjonując w państwie zobowiązań moralnych możemy w pełni czuć się stworzeniami ludzkimi, i że tylko sfera prawa moralnego pozostaje ostoją naszego człowieczeństwa. Być może pewna irytacja, która związana jest z takimi książkami jak *Moral Minds* jest pochodną tego, że książki te chcą nam tą dobroduszną wiarę w jakościową różnicę dzielącą stan natury od stanu *civitas*, gdzie królują rządy prawa, odebrać. To zdyskredytowanie tego podziału nie dokonuje się jednak pod szyldem ujawnienia tego, że w państwie celów, w państwie prawa nadal tlą się bezprawia natury – przemoc, ale raczej to zniesienie fundamentalnej opozycji dokonuje się za sprawą ruchu przeciwnego, zmierzającego do zademonstrowania, iż w świecie natury spotykamy już w wersji załączkowej zasady rządzące umysłami moralnymi.

W rezultacie cały projekt myślowy Hausera dokonuje się pod ryzykiem sformułowania wobec niego zarzutu antropomorfizmu. Czytelnik może dojść do wniosku, że Hauser, sam będąc człowiekiem, interpretuje zachowania zwierząt w kategoriach ludzkich, dopatrując się w ich działaniach załączków ściśle ludzkich instytucji i pojęć, takich jak pojęcie sprawiedliwości, wzajemności, kooperacji lub takich uczuć, jak wstyd czy poczucie winy. To, co Hausera broni przed tym zarzutem, to metodologia biologii porównawczej, składająca się z zespolonych czterech sekwencji czynności badawczych – (1) długotrwałych badań terenowych, (2) precyzyjnych eksperymentów laboratoryjnych, (3) poszukiwania neurologicznych podstaw obserwowalnych zachowań; (4) badań porównawczych kompetencji zwierząt i niemowląt<sup>2</sup>.

W niniejszej pracy chciałbym przetestować rezultaty poznawcze tak rozumianej metodologii i zastanowić się na tym, czy dzieło Hausera pozwala nam na lepsze rozumienie naszych intuicji moralnych, a w rezultacie pozwala nam nie tylko dostrzec załączki naszych kompetencji do zachowań kooperatywnych w świecie ożywionym, ale umożliwia nam nade wszystko lepsze rozumienie nas samych, rozumienie uznające fakt naszego zanurzenia w świecie przyrody i tego, że jeste-

<sup>2</sup> Marc D. Hauser, „Umysły zwierząt”, przeł. P. Szwajcer, A. Eichler, w: *Nowy renesans. Granice nauki*, J. Brockman (red.), Warszawa: CiS 2005, s. 92.

śmy jego częścią, ale także pozwalającego nam na rozpoznanie w tym świecie swojej wyjątkowości.

## 2. Organ moralny

Marc Hauser, wykorzystując intuicje Johna Rawlsa oraz Noama Chomsky'ego, twierdzi, iż istnieje organ wewnętrzny odpowiedzialny za formułowanie naszych sądów moralnych. Ten organ wewnętrzny opisywany jest na podobieństwo gramatyki generatywnej. Pożyteczne przy analizie sądów moralnych, zdaniem Hausera, jest porównanie z problemem opisu poczucia gramatyczności zdań języka. Gdyby udało nam się opisać czyjeś poczucie poprawności gramatycznej, z pewnością dowiedzielibyśmy się wielu rzeczy na temat ogólnej struktury języka. Podobnie, gdybyśmy byli w stanie scharakteryzować poczucie sprawiedliwości pewnej osoby, uzyskalibyśmy punkt wyjścia dla ogólnej teorii moralności. Hauser powołuje się w tych skojarzeniach na swoją lekturę fragmentów *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa oraz *On Nature and Language* Noama Chomsky'ego.

W istocie John Rawls w swej monumentalnej *Teorii sprawiedliwości* powiada, że filozofię moralną można uznać za próbę opisu naszej zdolności do dokonywania decyzji moralnych, a teorię sprawiedliwości za opis naszego zmysłu moralnego. Teoria tak pojęta nie miałaby dostarczyć listy sądów moralnych, jakie jesteśmy skłonni wydawać, oraz *a fortiori* listy działań, do jakich jesteśmy gotowi, ale jej zadanie polegałoby raczej na sformułowaniu zbioru zasad, które pozwalałyby na wydawanie tego rodzaju sądów lub inicjowanie tego typu działań.

Ponadto rysuje się jeszcze inna analogia z lingwistyką. Choć nie możemy się spodziewać gruntownej rewizji naszego poczucia poprawności gramatycznej pod wpływem jakiejś teorii lingwistycznej, to zmiana taka nie jest nie do pomyślenia, i bez wątpienia teoria taka może mieć jakiś wpływ na nasze poczucie gramatyczności. Chcę przez to powiedzieć, że uświadomienie wiedzy gramatycznej może zmienić naszą dyspozycję do posługiwania się językiem. Tym bardziej rzecz wydaje się być trafiona w obrębie doświadczenia moralnego. Z pewnością, uświadomienie sobie pewnej zasady moralnej nie pozostanie bez wpływu na nasze moralne postępowanie. W tym samym sensie filozofia moralna ma charakter sokratejski: możemy chcieć zmienić nasze dotychczasowe sądy moralne, gdyby zostały wydobyte na światło dzienne zasady regulatywne rządzące naszym poczuciem sprawiedliwości.

Znajomość tych zasad może bowiem budzić refleksję, które prowadzą do zmiany naszych sądów.

Powstaje zatem pytanie: czy rzeczywiście możemy oczekiwać, iż w każdym istnieniu ludzkim da się odnaleźć gotową formę koncepcji moralnej, w taki samym sensie, w jakim da się odnaleźć gotową formę gramatyki uniwersalnej? Co usprawiedliwia przyjęcie założenia, że nasze umysły lub mózgi wyposażone są w cichą znajomość reguł moralnych? Powiedzmy od razu, że Hauser zaufał tej intuicji i w istotnej części jego dzieło jest próbą zaprojektowania owego organu moralnego, funkcjonującego w rejestrze naszych uzdolnień tak jak organ gramatyczny.

Jeśli analogia pomiędzy władzą moralną a władzą językową ma być trafna, powstaje pytanie: jakie dymensje języka i dziedziny moralnej wzajemnie sobie odpowiadają? Na czym ta analogia jest oparta? Co ją usprawiedliwia? Co sprawia, że mamy ochotę mówić o naszych kompetencjach etycznych, tak jakby były one strukturalizowane na wzór kompetencji językowych? Choć z drugiej strony, chyba nie wszyscy mieliby ochotę mówić o naszych kompetencjach językowych na wzór naszych kompetencji moralnych? Pytam o zasadność tej analogii, albowiem wiek XX sprzyjał pewnym nadgeneralizacjom opisów różnych systemów – takich jak moda, system kulinarny czy sztuka w kategoriach językowych, co jednak każdorazowo wiązało się z utratą swoistych cech analizowanych systemów (mody, kulinariów, sztuki), jak i zatriciem cech swoistych języka, poprzez sprowadzenie go do systemu różnic, opozycji, etc. Jeśli zatem analogia ma być zasadna musimy ją przetestować.

Hauser posługując się analogią lingwistyczną pisze:

Paralelnie do lingwistycznego odwołania się do sądów gramatycznych w celu odkrycia zasad rządzących kompetencją językową, badania zachowań moralnych mogą zaczynać się od odwołania do sądów etycznych w celu odkrycia zasad leżących u podstaw naszych wyborów moralnie dozwolonych działań. Zdania gramatyczne są wypowiedzane spontanicznie, szybko oraz z minimalnym odwołaniem do refleksji. Sądy etyczne są zapewne wypowiedzane podobnie, ale opierają się na moralnie uznanych zasadach. W ten sam sposób również sądy gramatyczne wylaniają się z gramatyki zasad i parametrów, a sądy etyczne formułowane przez istoty rawlowskie wylaniają się z uniwersalnej gramatyki moralnej, złożonej ze wspólnych reguł oraz kulturowo profilowanych parametrów. Z tej perspektywy, każda kultura jest wyrazem specyficznej gramatyki moralnej. Istota rawlowska narzuca jedynie ograniczenia na zakres możliwych wariacji, włączając w to zakres potencjalnych systemów moralnych. Gramatyka moralna pozwala każdej dojrzałej jednostce na nieświadome generowanie

i rozumienie nieskończonego zakresu dozwolonych i obligatoryjnych działań zdefiniowanych w danej kulturze, na rozpoznanie wykroczeń moralnych, jeśli tylko się pojawiają, oraz na generowanie intuicji na temat możliwych sankcji wobec tych wykroczeń. W chwili, gdy osoba opanuje ten system moralnej gramatyki, inne rodzaje moralnej gramatyki mogą pozostać dla niego niezrozumiałe, tak jak język chiński pozostaje niezrozumiały dla większości naturalnych użytkowników angielskiego<sup>3</sup>.

Z punktu widzenia Hausera obowiązek opieki nad niemowlętami jest uniwersalną zasadą moralną: we wszystkich kulturach istnieje wymóg i oczekiwanie, aby rodzice wykazywali się troską o rozwój swoich dzieci. To, co jednak różni poszczególne kultury, to warunki, które zezwalają na różnice w oczekiwaniach dotyczących sposobu przejawiania się tej reguły, włączając w to warunki ograniczenia lub, w wersji skrajnej, wyłączenia tej zasady. Jak jednak sobie należy wyobrazić relację między uniwersalnymi zasadami gramatyki moralnej a kulturowo wyznaczonymi parametrami, które rozstrzygają o ich partykularnych wcieleniach?

Tu ponownie wykorzystując analogię lingwistyczną Hauser przypomina nam, że właściwym zadaniem teorii akwizycji języka jest nie tylko wyjaśnienie różnorodności wszystkich możliwych języków, ale także wskazanie języków niemożliwych, a zatem tych, których nie sposób się nauczyć, poprzez odwołanie do ograniczeń i zasad wpisanych we wrodzoną gramatykę uniwersalną. Na tej samej zasadzie twierdzimy, że jesteśmy niezdolni do bioecholokacji, do której zdolny jest nietoperz, z tego prostego powodu, że brak nam niezbędnej po temu maszynerii. Ograniczenia wpisane w uniwersalne zasady gramatyczne ustalają zatem, co jest w ogóle wyuczalne. Niektóre ograniczenia są immanentne dla analizowanego systemu – języka lub echolokacji, inne są zewnętrzne względem niego, włączając w to ograniczenia zasobów pamięciowych, dyspozycje szlaków wokalnych do generowania dźwięków lub zakres wrażliwości systemu słuchowego. Stawiam zatem raz jeszcze pytanie: jakie parametry są dla gramatyki moralnej konieczne, a jakie zaledwie i tylko możliwe? W tym miejscu Hauser zaciąga dług u George’a Lakoffa, który w *Moral Politics* opracował dziesięciowymiarową taksonomię sprawiedliwości, którą przedstawiam poniżej<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 44.

<sup>4</sup> George Lakoff, *Moral Politics. What Conservatives Know that Liberals Don't*, Chicago: The University of Chicago Press 1996.

Typ sprawiedliwości ( <i>fairness</i> )	Egzemplifikacja
Równość dystrybucji	Każda osoba ma prawo do posiłku
Równość szans	Każda osoba ma prawo do pracy
Dystrybucja proceduralna	Zyski są definiowane poprzez reguły gry ekonomicznej
Sprawiedliwość zogniskowana w prawach	Każdy ma prawo posiadać to, co sam wypracował
Sprawiedliwość zogniskowana w potrzebach	Większe potrzeby (np. chorych na usługi medyczne) wymagają większych praw
Sprawiedliwość zogniskowana we wkładzie osobistym ( <i>scalar distribution</i> )	Każdy kto pracuje ciężiej, ma prawo do większego wynagrodzenia
Sprawiedliwość kontraktualna	Jesteśmy zobowiązani do tego, wobec czego powzięliśmy obietnicę
Sprawiedliwość jako równe rozproszenie odpowiedzialności	Wysiłek i odpowiedzialność każdego winna być równo rozłożona
Sprawiedliwość zogniskowana w odpowiedzialności	Osoby posiadające więcej winny ponosić większą odpowiedzialność
Równa dystrybucja władzy	Każdy posiada prawo wyborcze

Intuicja Hausera posługującego się taksonomią Lakoffa jest taka, że zadanie teorii sprawiedliwości pozostaje tak długo puste, jak długo nie zostanie wpisana w nią specyfikacja i jej uszczegółowienie, np. w formie: „Działam sprawiedliwie, albowiem definiuję zasoby *zgodnie z potrzebami*”. Nie ma sensu zadawać ogólnych pytań pokroju: co to jest sprawiedliwość lub czym jest sprawiedliwość?, tak długo jak długo nie zostanie wskazana wyraźna sfera wymiany lub redystrybucji, która z tą sprawiedliwością jest powiązana. Jednak, aby doprecyzować tę sferę, musimy doprecyzować relewantne parametry, takie jak zasady dystrybucji, szanse, procedury, prawa, potrzeby, wkład, umowy, odpowiedzialność, władza. Ale nawet po takim uściśleniu wyłaniają się dwa problemy: (1) czy naszym zadaniem nie powinna się stać praca uniwersalizacji, tj. podjęcie refleksji nad tym, jak różne zasady sprawiedliwości wzajemnie się unieważniają lub implikują, bo np. czymś uprawnionym jest pytać, czy społeczeństwo zmierzające do



równej dystrybucji zasobów ma prawo równocześnie odwoływać się do skalarnej zasady nagradzania wkładów indywidualnych w postaci czasu pracy lub nierówno rozłożonego wysiłku?; (2) czy taka specyfikacja zasad sprawiedliwości nie rozmija się jednak z pierwotną intencją Rawlsa, którą Hauser chce przechować, tj. stworzenia unitarnej teorii sprawiedliwości, obejmującej wszystkie instytucje podstawowe niezbędne dla samego istnienia danego społeczeństwa? Jeśli odpowiedź na pytanie „czego dotyczy teoria sprawiedliwości?” jest tak trudne, albowiem jedna z możliwych odpowiedzi sugeruje, że dotyczy ona wszystkiego, tj. dowolnej sfery ludzkiego działania, to czy poświęcenie teorii totalizującej nie skończy się empiryczną fragmentaryzacją, która nie będzie już znajdowała punktów stycznych z projektem gramatyki uniwersalnej?

Problem w tym, że po 1965 roku rozpoczęła się głęboka ekspansja badań nad kolejnymi władzami poznawczymi umysłu, zmierzająca do odwzorowania immanentnych zdolności poznawczych organizmu, której domagał się Chomsky i prawdopodobnie jej ukoronowaniem jest właśnie praca Hausera nad dziedziną władzy moralnej. Wiemy też dobrze, z perspektywy ostatnich czterdziestu lat, ile kontrowersji wzbudziła możliwość wykrojenia dziedziny tego, co językowe z innych domen umysłu, a w rezultacie dystynkcja dzieląca wiedzę o języku i wiedzę o świecie. Chomsky, co prawda nigdy nie wycofał się ostatecznie z tezy o autonomicznym statusie urządzenia gramatycznego, ale z coraz większym przekonaniem formułował też tezę, jak silnie jest ona powiązana z innymi domenami umysłowymi. Jedno z ważnych dla Hausera pytań zatem brzmi: czy mając świadomość trudności wykrojenia dziedziny tego, co językowe z całościowego systemu operacji poznawczych człowieka, możemy ze swobodą zakładać, że to, co raczej nie udało się w bardziej oczywistym i autonomicznym obszarze języka, uda się w bardzo nieoczywistym i nieautonomicznym obszarze tego, co moralne?

Pierwsza teza Chomsky’ego przystępującego do opisu urządzenia gramatycznego była oto taka: wiemy znacznie więcej niż nasze zachowania językowe są w stanie ujawnić. Kiedy powiadam, że posługuję się językiem polskim to w zasadzie chcę powiedzieć, że potrafię użyć języka do wyrażania swoich myśli i przekonań oraz rozumienia myśli i przekonań wyrażanych za sprawą języka przez innych ludzi. Chomsky przez wiedzę językową rozumie jednak coś więcej, tj. zbiór nieświadomych reguł i zasad, które stanowią podstawę formułowania oraz



rozumienia zdań danego języka. Ten skończony zbiór zasad tworzy gramatykę języka, która w zasadzie umożliwia nam formułowanie nieskończonej liczby zdań danego języka. Osobnym pytaniem pozostawało zawsze, czy podobnego zestawu reguł możemy oczekiwać w dziedzinach pozajęzykowych, takich jak – matematyka, muzyka, percepcja, i wreszcie moralność? Pytam zatem, czy dziedzina tego, co moralnie da się opisać syntaktocentrycznie, tj. za sprawą skończonego zestawu reguł pozwalającego na wyprowadzenie dowolnego sądu moralnego? Więcej: czy możemy spodziewać się istnienia w naszym umyśle urządzenia moralnego, które niezależnie od naszej woli i stanu świadomości, niezależnie od naszych skłonności, nieświadomie dokonuje za nas oceny i decyzji moralnych?

Druga kwestia odsyła natomiast do idei gramatyki uniwersalnej. Ta idea z grubsza pozwoliła nam niegdyś zrozumieć proces akwizycji języka. Przed urodzeniem dziecko nie ma pojęcia w jakim miejscu na ziemi przyjdzie na świat, a zatem nie ma możliwości przewidzenia, jakim językiem z puli języków możliwych będzie się posługiwać społeczność je otaczająca. W pewnym sensie dzięki gramatyce uniwersalnej nie musi tego wiedzieć, gramatyka uniwersalna wyposaża bowiem dziecko w zbiór zasad wszystkich możliwych języków – tych już martwych, tych ciągle pozostających przy życiu i nawet tych, które nie są jeszcze poznane. Problem nauki języka sprowadza się zatem do procesu uruchamiania potencjalnych parametrów: każde dziecko startuje z wszystkimi możliwymi włącznikami, a proces akwizycji języka umożliwia dziecku wyskalowanie tych parametrów zgodnie z prymarnymi danymi językowymi.

Rozważmy bardzo prosty przykład: w mówionym angielskim ludzie używają dwóch różnych form czasownika „is”, tak jak w zdaniu – „Frank is foolish” i „Frank’s foolish”. Nie możemy jednak wymieniać tych dwóch form dowolnie. Poprawnie jest np. powiedzieć „Frank is more foolish than Joe is”, ale nie jest poprawnie powiedzieć „Frank is more foolish than Joe’s”. Skąd to wiemy? Jakie ma pochodzenie ta intuicja gramatyczna? Nie możemy powiedzieć, że uczymy się tu jakiejś reguły, tak jak nie możemy powiedzieć, że uczymy się wyjątków, tym niemniej każdy dorosły osobnik, a nawet dziecko nie popełnia błędów, które byłyby konsekwencją mieszania tych dwóch sposobów odwołania się do czasownika „is”. Najbardziej wiarygodne obecne wyjaśnienie tego faktu byłoby takie, że dziecko wyposażone jest w regułę dla ściągania czasownika (*verb contraction*), która brzmiałaby tak:

coś na kształt „s” jest zbyt małą jednostką dźwiękową by funkcjonować samodzielnie. Środowisko – wzorce dźwiękowe języka angielskiego – wzbudzają jedynie tą regułę. I ponownie, jeśli analogia z władzą moralną ma być trafiona, powstaje pytanie, czy należy oczekiwać istnienia podobnego uniwersalnego schematu moralnego, który dostraja się w procesie socjalizacji do zmiennych warunków kulturowych? Czy wazylibyśmy się postawić tezę natywistyczną powiadającą, że dziecko przychodzi na świat wyposażone w uniwersalną gramatykę moralną, która jedynie dostraja się w trakcie procesu dojrzewania do zmiennych warunków otoczenia?

Trzecia sprawa dotyczy specyfiki tego, co moralne, i samej możliwości wykrojenia ze gęstej sieci zdarzeń społecznych tego, co ma charakter ściśle etyczny. Kiedy analizujemy elementy urządzenia gramatycznego, jako różnego od innych urządzeń służących nawigacji, kategoryzacji relacji społecznych, rozpoznawaniu obiektów, lokalizacji dźwięków, ustalaniu pokrewieństwa, partycypowaniu w systemie wymian ekonomicznych etc., to poszukujemy własności oraz struktur, które są dla niego i tylko dla niego specyficzne. Ucha (szerzej: analizatora słuchowego) np. używamy zarówno do zrozumienia cudzej wypowiedzi, jak i lokalizacji dźwięku syreny, wydawanego przez wóz strażacki. Kiedy jednak zaczniemy analizować cechy urządzenia, które zdolne jest do dekodowania dźwięków ludzkiej mowy, okaże się, że analizator słuchowy jest wysoce wyspecjalizowanym urządzeniem, które posiada swoiste, charakterystyczne tylko dla niego własności, niesprowadzalne do cech analizatora służącego do lokalizacji przestrzennej dźwięków pozajęzykowych. Z pewnością podobnie jak w przypadku władzy językowej, również analiza gramatyki moralnej winna wskazać te elementy, które są swoiste dla dziedziny etycznej oraz te, które podziela ona z innymi władzami. Nie znaczy to jednak, że takiego ścisłego wypreparowania władzy moralnej należy oczekiwać. Władza moralna, w największym skrócie, pozwala nam ocenić, co jest dobre, a co złe. I podobnie jak w przypadku organu gramatycznego, praca polegająca na poszukiwaniu podstaw anatomicznych tego organu nie polega na poszukiwaniu izolowanych regionów mózgu jednoznacznie odpowiedzialnych za działania moralne, lecz raczej na poszukiwaniu powiązań i wpływów różnych obszarów, które pozwalają dorosłemu człowiekowi na odróżnienie tego, co moralnie istotne, od tego, co nieistotne oraz generowanie intuicji na temat możliwych moralnych konsekwencji działań.

Czwarta kwestia wiąże się ze strukturą dziedziny moralnej i językowej. Urządzenie gramatyczne na wejściu obcuje z dyskretnym ciągiem elementów – fonemów, które dalej mogą być składane i rekombinowane w celu tworzenia coraz bardziej złożonych i znaczących jednostek językowych. Kiedy składamy fonemy otrzymujemy sylaby, kiedy składamy sylaby otrzymujemy słowa, kiedy składamy słowa otrzymujemy frazy, a kiedy składamy frazy otrzymujemy zdania, a ze zdań większe narracje. Powstaje pytanie, czy nasze działania da się także w tak elegancki sposób uporządkować? Czy zatem możemy oczekiwać, że nasza zdolność do formułowania sądów moralnych w tym samym sensie co zdolność językowa ma charakter kombinatoryczny?

Hauser twierdzi, że gdy nasze działania są składane w większe sekwencje, to uzyskują zdolność eksponowania naszych celów, znaczeń, konsekwencji oraz ewentualnych pominięć i zaniedbań. Bez składania działań w większe całości, działania pozostałyby nieznaczące, pozostałyby czystymi i pustymi reakcjami. Hauser pisze:

Ta zdolność sugeruje, że moralność jest oparta na generatywnym systemie reguł, a nie tylko na liście specyficznych przykładów. Jesteśmy zdolni ocenić akt przemocy Jana wobec Michała za pomocą reguły, której elementami są abstrakcyjne zmienne takie jak: Podmiot działania, Działanie, Odbiorca działania, Konsekwencje, Moralna ocena. Na przykład, zasada odniesiona do powyższego przypadku może być czytana następująco Podmiot działania → Uderzenie → Ofiara → Ból → Niedozwolone<sup>5</sup>.

Dzięki takiemu generatywnemu postawieniu sprawy zderzamy się z kolejną nietrywialną własnością języka, tj. jego mocą generatywną, która umożliwia nam dochodzenie do nieskończonych celów za pomocą skończonych środków. Różnica pomiędzy dziedziną językową a moralną dotyczy tego, że elementami tej pierwszej są frazy językowe, a tej drugiej – działania oraz ich przyczyny i konsekwencje.

Hauser twierdzi, że podobnie jak obiekty, działania i zdarzenia poddawane ocenie moralnej posiadają granice, zarówno przestrzenne, jak i temporalne, które najczęściej są interpretowane jak początek i koniec. Więcej, podobnie jak zdania, zdarzenia składają się ze zróżnicowanych i złożonych komponentów oraz relacji ich wiążących: przyczyn, konsekwencji, oraz ich układów i zależności czasowych. Kiedy słyszymy zdanie, jesteśmy w stanie wyprowadzić znaczenie tego zdania z jego całości. Nie dokonujemy jednak świadomej dekompozycji

<sup>5</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 47.

zdania na pojedyncze składniki, tj. nie rozkładamy zdania na słowa, słowa na sylaby, a sylaby na fonemy. Podobnie, jeśli chodzi o zdarzenia. Wykrywanie różnic jest istotą naszych możliwości poznawczych, a ponadto sądy na temat tego, co dozwolone, obligatoryjne i zabronione zależą, przynajmniej częściowo, od części składowych zdarzeń, a w szczególności od naszej percepcji przyczynowości, naszego rozumienia tego, jakie zdarzenie wywołało jaki ciąg rezultatów.

I tak np. takie działania, jak morderstwo, zadawanie bólu, kradzież, kłamstwo, łamanie obietnic czy wreszcie cudzołóstwo wydają się być powszechnie zakazane. Ale, jak wszystkie inne reguły, również i te reguły moralne mają swoje wyjątki. I tak np. morderstwo jest zabronione we wszystkich kulturach, ale w większości jeśli nie we wszystkich wskazane są warunki, w których zabijanie jest dozwolone, a nawet uzasadnione, np. wojna, samoobrona, ból spowodowany nieodwracalną chorobą. Niektóre kultury definiują nawet warunki w których zabijanie jest obligatoryjne. I tak w niektórych krajach arabskich, jeśli mąż przyłapie swą żonę na zdradzie, to podlega społecznemu naciskowi wymuszającemu na nim jej zabicie w celu wymazania społecznego piętna. Tym bardziej więc naglące jest pytanie: w jakim sensie ów zakaz morderstwa ma charakter uniwersalny? Jakie aspekty tego zakazu pozwalają na tak intensywne kulturowe różnicowanie?

## *2. Modelowanie: od percepcji do reakcji*

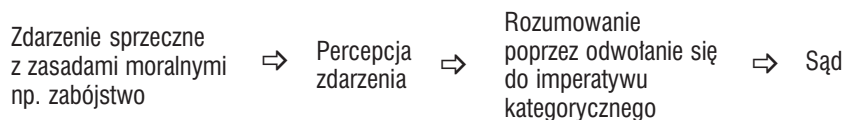
Marc Hauser w charakterze hipotezy roboczej twierdzi, że są zasadniczo trzy modele myślenia o funkcjonowaniu władzy moralnej. Wykorzystując podstawowe intuicje tłące się w koncepcjach moralnych trzech wielkich filozofów – Davida Hume’a, Immanuela Kanta i Johna Rawlsa – Hauser sugeruje, że możemy mówić o trzech rodzajach istnień, tj. o istotach humowskich, opierających swą dyspozycję moralną głównie na sentymentach i reakcjach uczuciowych, istotach kantowskich, posługujących się zasadniczo rozumem oraz użyciem imperatywu kategorycznego, oraz istotach rawlsowskich, których decyzje i uczucia moralne są konsekwencją nieświadomie działającego w ich umyśle urządzenia moralnego, obliczającego, co jest dozwolone, obligatoryjne i zakazane.

### Model 1. Istota Humowska



Hume, nie wierząc w moc przyczynową rozumu, twierdząc, że rozum zawsze pozostaje nieaktywny i nigdy nie może być źródłem działania moralnego, bo brak mu mocy przyczynowych, źródło naszej moralności musi ujrzyć w uczuciach. Scenariusz uruchomienia działań moralnych byłby zatem następujący. W następstwie percepcji oraz pierwotnej kategoryzacji zdarzenia albo działania, następuje emocjonalna reakcja, która bezzwłocznie generuje sąd moralny. Widzimy np. człowieka z nożem, a obok, u jego stóp zakrwawionego martwego człowieka, dokonujemy rozpoznania tego zdarzenia jako morderstwa, co wywołuje w nas negatywne uczucia, co z kolei jest przyczyną uruchomienia się w nas sądu – zabronione. W tym modelu emocje odgrywają kluczową rolę mechanizmów pomostowych łączących percepcję z władzą sądowniczą. Ewentualne uszkodzenie tych części mózgu, które są odpowiedzialne za powstawanie emocji pozbawia nas tym samym zdolności formułowania sądów moralnych. Ewentualny deficyt w zakresie rozwoju moralnego to deficyt w zakresie uczuć moralnych. Poczucie winy, empatia, wstyd to emocje bez których prawdopodobnie moralność byłaby niedopomyślenia, a ich nieobecność w naszym życiu umysłowym zaświadcza o naszej ewentualnej niezdolności do reagowania moralnego na rzeczywistość i siebie samego.

### Model 2. Istota Kantowska



Istota kantowska przekracza model humowski w dwóch zasadniczych punktach. Po pierwsze, działania moralne, w szczególności sądy moralne muszą być oparte na motywach moralnych, uzasadnieniach

moralnych, a nie tylko zwykłych odczuciach. Jeśli ktoś twierdzi, że lubi kawę lub Koncerty brandenburskie Bacha, to po prostu wyraża stan swojego afektu, który nie poszukuje mocniejszego uargumentowania. Gdy jednak ktoś potępia czyjeś zachowanie moralnie, to czyni to na mocy rozumu, którego siła winna być uniwersalna. Po drugie, gdybyśmy w naszych działaniach moralnych opierali się tylko na naszych stanach emocjonalnych i reakcjach odrazy i przyjemności, to w jaki sposób uzasadnialibyśmy ludzkie zobowiązania do przestrzegania praw lub obowiązków? Test możliwej uniwersalizacji reguły moralnej jest dla Kanta testem rozstrzygającym o jej zasadności. Słynny kantowski przykład kłamstwa i niemożność sformułowania społeczeństwa w oparciu o podmioty kłamiące jest tego dramatycznym wyrazem.

To nie uczucia, ale szacunek do prawa moralnego oraz posłuszeństwo prawu nadaje naszemu zachowaniu status zachowania moralnego. W przejawionej nieco formie scenariusz zachowań istoty kantowskiej można by sformułować następująco. (1) Osoba formułuje zasadę, która może stanowić uzasadnienie działania. (2) Następnie windykuje ona ową zasadę na poziom uniwersalnego prawa, o którym sądzi, że stosuje się do wszystkich istot racjonalnych. (3) W kolejnym kroku zastanawia się ona nad wykonywalnością owego uniwersalnego prawa ze względu na jej wiedzę o świecie oraz motywacjach innych racjonalnych istot w tym świecie funkcjonujących. Jeśli dochodzi do wniosku, że sformułowane prawo ma szansę na zaistnienie, przechodzi do kroku czwartego. (4) W tym kroku podmiot zadaje sobie pytanie, czy ma obowiązek działać zgodnie z ustanowioną zasadą? (5) Jeśli odpowiedź na to pytanie jest pozytywna, wtedy wyprowadza wniosek, że działanie ma charakter działania dozwolonego. Oczywiście pewien nieuprawniony zabieg, jakiego dokonuje Hauser na etyce Kanta, polega na tym, że z poziomu logiki obowiązku przekształca ją w deskryptywną psychologię działań moralnych.

Problem z istotą Kantowską polega głównie na tym, że rozumowanie poprzez odwołanie do imperatywu kategorycznego zasadniczo usztywnia postępowanie i wybory jednostki. Wyobraźmy sobie sytuację, w której żołnierz niemiecki w okupowanej Polsce zadaje pytanie osobie ukrywającej Żydów, czy w jego domu znajdują poszukiwane osoby. Być może osoba kantowska poprzez odwołanie się do imperatywu kategorycznego czułaby się w obowiązku powiedzenia prawdy, co chyba nie byłoby oczekiwanym zachowaniem moralnym. Wyobraźmy

sobie także, idąc tym tropem, naprawdę trudne wybory moralne, takie choćby jak wybór Zofii ze słynnego opowiadania Williama Styrona pod tym właśnie tytułem. Wkrótce po przybyciu do obozu zagłady Zofia staje przed wyborem narzuconym jej przez nadzorcę. Musi dokonać tytułowego wyboru – wybrać pomiędzy córką a synem, które z nich ma zostać posłane do komory gazowej, a które ma przeżyć. Zofia wskazała na córkę Ewę jako na tą, która ma zginąć, ale synowi Jankowi najprawdopodobniej także nie udało się przeżyć – choć Zofia nigdy nie dowiedziała się, co się z nim stało. Czyż tego rodzaju wybory moralne nie stanowią istoty dramatów ludzkich?

### Model 3. Istota Hybrydalna



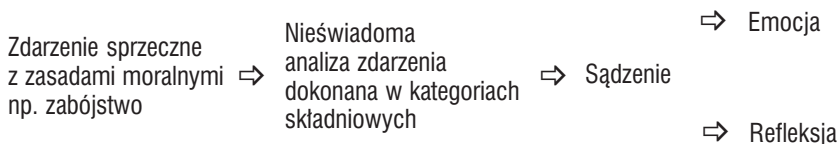
Model numer trzy przedstawia hybrydę istoty kantowskiej i humowskiej, albowiem amalgamat emocji oraz formy świadomego, odbywającego się w zgodzie z wyznaczonymi zasadami rozumowania daje w rezultacie możliwość sformułowania sądu moralnego. Te dwa równoległe działające systemy mogą pozostawać z sobą w zgodzie w ocenie wyjściowej sytuacji lub w jawnej lub nierozpoznanej niezgodzie. W szczególności, gdy pozostają w niezgodzie należy podejrzewać, że istnieje trzeci mechanizm, który zdolny jest do rozwiązania konfliktu i sformułowania jednorodnego sądu moralnego. Np. widzimy zdarzenie, które zostało zaklasyfikowane jako morderstwo reagujemy na nie emocjonalnie negatywnie, ale uruchamiamy regułę, zgodnie z którą w niektórych okolicznościach morderstwo, a dokładnie pozbawienie kogoś życia, jest dozwolone. Rozpoznajemy np. jakieś zdarzenie jako morderstwo, ale w wyniku świadomej analizy dostarczamy sobie uzasadnienia, że to morderstwo dokonało się w tzw. obronie koniecznej. W rezultacie przeżywamy konflikt wewnętrzny – nasz system emocjonalny nakazuje nam potępić zdarzenie, ale nasz system kognytywny nakazuje nam usprawiedliwić działanie. Sposoby rozwiązywania tego konfliktu prawdopodobnie byłyby już częścią bardziej złożonej



aparatury mogącej nas doprowadzić do modelu zbliżonego do psychoanalitycznego, w którym ludzie przeżywają nieświadome poczucie winy lub pozornie akceptując zdarzenie, nie akceptując go jednak emocjonalnie. Cytowany wcześniej wybór Zofii należy właśnie do tego rodzaju klasy zdarzeń. Zofia dokonała wyboru, odwołując się do systemu kognitywnego, jej system emocjonalny nigdy jednak tego wyboru nie zaakceptował.

Uszkodzenie tych partii mózgu, które są odpowiedzialne za reakcje emocjonalne, nie upośledza naszej władzy moralnej całkowicie, a jedynie zawęża ją do zimnego, niezaangażowanego rozumowania. I na odwrót – uszkodzenie tych partii mózgu, które odpowiedzialne są za przeprowadzanie rozumowań skutkuje w taki sposób, że nasze sądy moralne są rezultatem działania systemu afektywnego i niczego więcej.

#### Model 4. Istota Rawlowska



W przeciwieństwie do dwóch wcześniejszych modeli to nie percepcja zdarzenia stanowi punkt wyjścia, ale ona sama podlega profilowaniu poprzez analizę jej przyczyn i konsekwencji. Analiza ta jest podstawą do sformułowania sądu moralnego informującego o tym, czy coś jest dozwolone, zabronione, czy obligatoryjne. Emocje, jeśli grają tu jakąś rolę, to jedynie pewnego rodzaju produktu ubocznego całego procesu dochodzenia do sformułowania sądu. I tak np. w wyniku analizy urządzenie moralne ustala, że człowiek nie miał intencji zabicia kogoś w celu uzyskania jakiegoś większego dobra, ale morderstwo było konsekwencją innego zdarzenia. Rzeczywistą intencją analizowanego podmiotu było np. uratowanie życia innych ludzi, a śmierć jednego była tego jedynym dostępnym rozwiązaniem. Analiza motywacji oraz intencji będących podstawą działania poszerzona o analizę intencjonalnych oraz przewidywalnych konsekwencji działania, dostarcza wystarczającego materiału do moralnych ustaleń. Emocje jedynie

modulują tu to, co aktualnie robimy, w przeciwieństwie do tego, co rozumiemy i spostrzegamy jako moralnie akceptowalne. W rezultacie uszkodzenie tych części mózgu które są odpowiedzialne za emocje nie doprowadza do prostych konsekwencji w zakresie formułowania sądów moralnych<sup>6</sup>.

Anatomia istoty rawlsowskiej jest *de facto* anatomią moralnego organu, zatem warto może nieco precyzyjniej scharakteryzować jej części składowe. Marc Hauser przypisuje tej władzy następujące cechy: (1) Władza moralna (*moral faculty*) składa się z zasad rządzących naszymi moralnymi sądami, ale nie determinuje ona ściśle sposobu naszego postępowania. Zbiór tych zasad konstytuuje uniwersalną gramatykę moralną, charakterystyczną dla naszego gatunku. (2) Każda zasada generuje automatyczny i szybki sąd odpowiadający na pytanie, czy dane działanie jest moralnie akceptowalne, obligatoryjne czy też zabronione. (3) Zasady wchodzące w skład organu moralnego są niedostępne dla świadomej kontroli i ludzie nie mają bezpośredniego introspekcyjnego dostępu do tych zasad. (4) Zasady moralne operują na dowolnym doświadczeniu, a zatem ich funkcjonowanie jest niezależne od sensorycznego wejścia, włączając w to wejście – percepcyjną i imaginacyjną pierwotną scenę wizualną, zdarzenia dźwiękowe oraz wszystkie formy przejawiania się języka – mówione i pisane. (5) Zasady uniwersalnej gramatyki moralnej mają charakter wrodzony. (6) Akwizycja wrodzonego systemu moralnego jest szybka i dokonuje się bez wysiłku, wymaga też bardzo fragmentarycznej lub (w wersji skrajnej) żadnej instrukcji. Rola doświadczenia sprowadza się do ustalenia serii parametrów dostrajających formalne urządzenie moralne do okoliczności środowiskowych. (7) Władza moralna (*moral faculty*) narzuca ograniczenia na rejestr możliwych i zrealizowanych systemów moral-

<sup>6</sup> Eksperymenty neurobiologiczne wykazały, że przy rozwiązywaniu dylematów moralnych aktywują się określone okolice mózgu, i że inne okolice są szczególnie aktywowane przy rozwiązaniu problemów moralnie trudniejszych, związanych z pogwałceniem osobowym norm moralnych, a inne przy problemach, w których normy moralne były naruszane w sposób bezosobowy. Obszary mózgu związane z emocjami i rozpoznaniem społecznym – przyśrodkowa kora przedczołowa, tylny zakręt obręczy i kora przedklinkowa, oraz górna bruzda skroniowa i połączenie skronio-wo-ciemieniowe – zwiększają swoją aktywność w czasie rozważania przez badanych osobowych konfliktów moralnych, natomiast obszary „rozumowe” mózgu, związane z myśleniem abstrakcyjnym i rozwiązywaniem problemów – grzbietowo-boczna kora przedczołowa i płat ciemieniowy – zwiększały aktywność w czasie rozważania dylematów nieosobowych.

nych, które doświadczamy w empirycznie zrealizowanych kulturach oraz dających się pomyśleć porządkach społecznych. (8) Zasady uniwersalnej gramatyki moralnej są wyjątkową i ściśle charakterystyczną dla człowieka własnością; ich ważność jest także ograniczona dziedzinowo, tj. do dziedziny tego, co moralne. (9) Dla poprawnego funkcjonowania organu moralny musi być powiązany z innymi władzami poznawczymi oraz zdolnościami ludzkiego umysłu (np. językiem, widzeniem, pamięcią, uwagą, emocjami, przekonaniami); niektóre z tych niespecyficznych dla organu moralnego władz są ściśle ludzkie, inne natomiast są także podzielane przez inne gatunki. (10) Z prostego powodu, iż organ moralny działa w oparciu o wysoce wyspecjalizowany system neuronalny zlokalizowany w mózgu, uszkodzenie tego systemu prowadzi do selektywnego deficytu w zdolności formułowania sądów moralnych. Natomiast uszkodzenie ośrodków mózgu, które jedynie wspomagają, jako niespecyficzne ośrodki działania tego organu (np. pamięci lub emocji), prowadzi do deficytów w zakresie moralnego działania, która jest sferą wykonania, a nie ludzkich kompetencji<sup>7</sup>.

Oczywiście otwartym pytaniem jest czy taka charakterystyka istoty rawlowskiej ma jakieś ściśle koincydencje z postulatami samego Rawlsa. Mimo że Rawls czasem pisze w tonacji ewolucyjnej jawnie sugerując, że „Istoty o innej psychologii albo nigdy nie istniały, albo szybko znikły w toku ewolucji. Poczucie sprawiedliwości wzmacniane przez działania oparte na wzajemności jest warunkiem ludzkich zdolności społecznych”<sup>8</sup>, to jednak równocześnie przyjmuje jako aksjomat teorii etycznej, że jest sprzeczne ze sprawiedliwością, by czyjaśkolwiek utratę wolności usprawiedliwiać wzrostem dobra stającego się udziałem innych. Sprawiedliwość zatem nie pozwala, by zadośćuczynieniem za wyrzeczenia jakiejs grupy ludzi były korzyści odnoszone przez innych<sup>9</sup>. Niedopuszczalne jest bilansowanie zysków i strat osób tak, jak gdyby były one jedną osobą. Prawa oparte na zasadzie sprawiedliwości nie podlegają politycznym przetargom czy rachunkowi ekonomicznemu. Rawls deklaruje wprost: powszechnie przyjęta koncepcja sprawiedliwości tworzy fundamentalną konstytucję dobrze urządanego

<sup>7</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 54.

<sup>8</sup> John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romanek, Warszawa: PWN 1994, s. 670.

<sup>9</sup> Ibid., s. 13.

społeczeństwa ludzkiego. Jeśli tak, to lektura Rawlsa dokonana przez Hausera jest z definicji nietrafiona. Pomija ona bowiem to, co w tej teorii jest samym fundamentem.

Pomińmy jednak te nieścisłości i przyjmijmy, że Hauser nie mówi o Rawlsie, Kancie, Humie, ale właśnie o istotach rawlowskich, kantowskich, humowskich, których związek z pierwowzorem filozoficznym jest przygodny. Przyjmując takie założenie, pozostaje pytanie, co jest zasadniczym celem takiej strategii myślowej? Czy jej celem jest ustalenie tego, czy ludzie bardziej przypominają istoty rawlowskie, kantowskie czy też humowskie, a w rezultacie, który z tych modeli obdarzony jest większą siłą opisową i eksplanacyjną? Ponadto powstaje pytanie, co w zasadzie nakazało Hauserowi na dokonanie takich, a nie innych wyborów? Dlaczego nie mówi on nic na temat np. istot hobbesowskich, które w celu wyjścia z sytuacji wojny wszystkich ze wszystkimi i stanu naturalnej wrogości wiążą się kontraktem społecznym, który narzuca system jednolitych praw? Lub dlaczego nie mówi się tutaj o istotach nietzscheańskich, które po rozpoznaniu genealogii moralności, zmierzają do przekształcenia etyki w heroiczną walkę o swoją suwerenność (autonomię etyczną). Hauserowi też nie przyszło do głowy, aby mówić o istotach sadycznych, dla których jedynym akceptowalnym imperatywem jest imperatyw rokoszy. Nie wspominam tu nawet o bardziej wyrafinowanych projektach przekształcających etykę w estetykę, traktujących wyzwania etyczne jako domenę ćwiczeń duchowych, które mają wnieść refleksję na temat reguł życiowych, zasad postępowania, ćwiczeń uaktywniających w nas najbardziej niepewną i stale zagrożoną cnotę *phronesis* – rozważi, troski o siebie, tak jak to się dokonuje w dziele Pierre'a Hadota<sup>10</sup>, przedśmiertnym dziele Michela Foucaulta<sup>11</sup>, ale też w pismach Alexandra Nehamasa<sup>12</sup>.

To, co jednak zwraca najbardziej uwagę, to nieobecność bezpośredniego odwołania do klasycznego utilitaryzmu, a w rezultacie brak istoty utilitarnej. Ten brak jest widoczny z dwóch powodów – po pierwsze dlatego, że wybory moralne przed którymi stawia Hauser badanych

<sup>10</sup> Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Warszawa 2004.

<sup>11</sup> Michel Foucault, „Użytek z przyjemności, Troska o siebie”, przeł. T. Komentant, w: Michel Foucault, *Historia seksualności*, Warszawa 1995.

<sup>12</sup> Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.

w swoim teście są skrojone przez utilitarystę i zachęcają do utilitarnych rozstrzygnięć opartych na kalkulacji strat i zysków, sugerujących, że jednostka jest racjonalna o ile jej wybory maksymalizują bilans satysfakcji netto; po drugie natomiast dlatego, że sam Rawls poświęcił sporo miejsca na dyskusję z utilitaryzmem i precyzyjnie wyjaśnił dlaczego teoria sprawiedliwości nie może być zawężona do teorii utilitarnej. Na tą chwilę wystarczy za Rawlsem powiedzieć, że „nie bierze ona poważnie różnic między poszczególnymi osobami”<sup>13</sup>, a sama sprawiedliwość traktuje jedynie jako etykietę dla racjonalnego administrowania ludzkimi zasobami.

Wracam zatem do pytania, czy celem projektu jest falsyfikacja hipotez postawionych na temat natury człowieka i ustalenie czy ta natura adekwatnie opisywana jest przez język Hume’a, Kanta lub Rawlsa? Hauser powiada, że jego główna intencja badawcza zmierza do odpowiedzi na pytanie, czy istota kantowska, humowska i rawlsowska tworzą razem łącznie korpus naszej psychologii moralnej, czy też raczej istota rawlsowska działa samodzielnie, przy jedynie okazjonalnej pomocy istoty kantowskiej i humowskiej, które pomagają w egzekucji władzy moralnej i dostosowaniu formalnego urzędnika do okazjonalnych okoliczności życiowych, niejako na poziomie wykonania, a nie kompetencji.

Projekt badawczy Hausera dotyczy głównie sfery kompetencji i zmierza do opisu zasobów poznawczych niezbędnych do tego, aby zaistniały w ogóle podstawy do mówienia o podmiocie moralnym rozumianym nie tyle jako obiekt zabiegów moralnych (podmiot moralności), ile raczej jako podmiot zdolny do aktywnego moralnego ustosunkowywania się do zdarzeń dziejących się w jego otoczeniu percepcyjnym.

### 3. Dowodzenie

Wydaje się, że Hauser korzysta z kilku grup danych, które może warto omówić oddzielnie. Są to nade wszystko cztery grupy danych – eksperymenty laboratoryjne, opis reakcji ludzi na zadania testowe, stawiające ich w sytuacji wyboru moralnego, fakty ustalane przez psychologów rozwojowych (ze szczególnie wyeksponowanym krytycz-

<sup>13</sup> John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op. cit., s. 43.

nym ustosunkowaniem się do teorii rozwoju moralnego Piageta<sup>14</sup> i Kohlberga<sup>15</sup>) oraz wreszcie rzecz prawdopodobnie najbliższa samemu Hauserowi – dane eksperymentalne i laboratoryjne związane z eksperymentami i obserwacjami zwierząt. Te cztery grupy danych interpretowane są następnie w kategoriach ewolucyjnych i zmierzają do przemyślenia różnicy pomiędzy altruizmem krewniaczym, odwzajemnionym oraz uogólnionym, lub posługując się językiem samego Hausera – kooperacją krewniaczą (*kin cooperation*), mutualizmem (*byproduct mutualism*) oraz wzajemnością (*reciprocity*). Zanim spróbuję ustosunkować się do najbardziej ogólnych konstatacji wyprowadzanych przez Hausera, spróbuję zrekonstruować te cztery zbiory danych z których Hauser korzysta.

### 3.1. Eksperymenty

Eksperymenty, na które powołuje się Hauser, to eksperymenty przeprowadzone głównie przez psychologów oraz ekonomistów badających nasze predyspozycje do zachowań kooperatywnych. Chciałbym przytoczyć tu kilka prostych eksperymentów wykonywanych w paradygmacie gier. Jak wiadomo, tradycyjna ekonomia uznała za swój niekwestionowalny aksjomat twierdzenie o egoistycznych, nastawionych na realizację własnych interesów i maksymalizację zysków ludzkich skłonnościach. Dwie dobrze rozpowszechnione w środowisku ekonomistów gry zatytułowane „Dyktator” oraz „Ultimatum” zadają jednak kłam temu aksjomatowi. Ważne dla Hausera jest to, że obie te gry spełniają Rawlowskie warunki zasłony niewiedzy – dwaj uczestnicy gry nie wiedzą nic o sobie – o swojej historii, tożsamości i indywidualnych preferencjach. W przeciwieństwie jednak do warunków Rawlowskich, gry te uniemożliwiają uruchomienie negocjacji między graczami. Każda z tych gier zaprojektowana jest w ten sposób, że jeden z graczy odgrywa rolę formułującego propozycję, podczas gdy drugi odgrywa rolę osoby ustosunkowującej się do tej propozycji. Obaj gracze znają zasady obowiązujące w grze, jak również są poinformowani o wyjściowej stawce pieniędzy pozostającej do dyspozycji graczy.

<sup>14</sup> Jean Piaget, *Rozwój ocen moralnych*, przeł. T. Kołakowska, Warszawa: PIW 1967.

<sup>15</sup> Lawrence Kohlberg, „Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization”, w: D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Chicago 1969, s. 347-380.

W grze „Dyktator” osoba odgrywająca rolę formułującego propozycję startuje z pozycji 10\$ i ma możliwość zaoferowania drugiej osobie jakąś część tej kwoty lub też nic. W momencie powiadomienia o swojej decyzji gra się kończy, a druga osoba nie ma możliwości jakiegokolwiek negocjacji. Gra „Ultimatum” zaczyna się w ten sam sposób, tj. pierwsza osoba składa propozycję w obrębie sumy 10\$. Przy czym po ogłoszeniu propozycji druga osoba ją akceptuje lub odrzuca. Jeśli ją akceptuje, zatrzymuje wymienioną przez pierwszą osobę sumę, a pierwsza otrzymuje resztę. Jeśli natomiast odrzuca ofertę, obaj gracze pozostają z pustymi rękoma.

Jeśli idea *homo economicus* jest prawdziwa i osoby odgrywające rolę składających ofertę maksymalizują swój zysk, to ich oferta winna być zawsze jak najniższa<sup>16</sup>. Podobnie, jeśli chodzi o pozycję odbierającego ofertę. Jeśli ludzie są racjonalni i maksymalizują swój zysk – winni oni zaakceptować dowolnie sformułowaną ofertę. Tymczasem, gdy gra ta jest rozgrywana przez członków współczesnego społeczeństwa postindustrialnego – w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Japonii, ze zmienną pulą pieniędzy do dyspozycji oraz osobami o zmiennej pozycji socjoekonomicznej, rezultaty nie potwierdzają przewidywań zgodnych z teorią maksymalizacji zysków. Przypomnijmy, że w grze „Dyktator” nie ma żadnego ryzyka z zaniżeniem oferty – biorca może tylko zaakceptować to, co jest mu ofiarowane. W istocie wielu przyjęło tę opcję. Inni jednak (około 50%) wybrali alternatywne rozwiązanie i proponowali drugiej osobie mniej więcej połowę posiadanej sumy.

Gra „Ultimatum” ma inne zasady, które wymuszają inne taktyki: ewentualna odmowa przyjmującego powoduje straty po obu stronach. Ale dlaczego przyjmujący miałby odmawiać przyjęcia jakiegś sumy pieniędzy, nawet jeśli jest ona śmiesznie niska? W tej grze najczęściej

<sup>16</sup> Standardowe ekonomiczne wyjaśnienie zachowań jednostki w sferze dokonywanych przez nią wyborów opiera się na założeniu o zdeterminowaniu jej poczynań wyłącznie przez korzyść własną. W tak zakreślonej przestrzeni koszyk dóbr (czy też stan świata)  $x$  jest preferowany względem koszyka (stanu świata)  $y$ , tylko wtedy, gdy jednostka jest przekonana o tym, że  $x$  jest dla niej lepsze niż  $y$ . Jeżeli dodać do tego jej doskonałą wiedzę o przedmiocie wyboru – a to kolejne wygodne kryterium używane przez ekonomistów – to preferencje stają się faktycznie jedynym uprawnionym wyznacznikiem (sposobem wartościowania) tego, co dobre. Por. Daniel M. Hausman, Michael S. McPherson, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, Cambridge, UK: Cambridge University Press 2006.



spotykaną stawką po stronie oferującego była stawka 5\$, a najczęściej spotykana reakcja po stronie odbiorcy było odrzucenie stawki mniejszej niż 2\$. Nikt osobom uczestniczącym w eksperymencie nie nakazał grać uczciwie i dzielić się. Nikt nie kazał im zachowywać się kontrracjonalnie i odrzucać propozycję przyjęcia 2\$ w grze w ultimatum.

No cóż, okazuje się, że gdy gra jest powtarzana, ludzie uzależniają swoje oferty od tego, w jaki sposób zachował się partner będąc na pozycji oferenta. W istocie matematyczne modele dotyczące tego problemu demonstrują, że sprawiedliwy podział (*fairness*) jest stabilnym rozwiązaniem gry „Ultimatum”, o ile przynajmniej gracze mieli dostęp do informacji na temat przeszłego zachowania drugiej osoby. Hauser dochodzi do następującej konstatacji:

Jeśli odziedzyczyliśmy z grubsza egoistyczną naturę po naszych przodkach, to należy dodać, że udało nam się wyewoluować niepowtarzalną ludzką psychologię, która predestynuje nas w stronę specyficznej formy altruizmu, tj. silnej wzajemności (*strong reciprocity*). Altruizm odwzajemniony (*reciprocal altruism*), w tej postaci, jaka została zaproponowana przez biologa ewolucjonistę Roberta Triversa, jest oparty na egoizmie: podrapię cię po plecach z oczekiwaniem, że ty w przyszłości podrapiesz mnie. A zatem drapię cię po plecach tylko dlatego, że wiem, że będę tego samego potrzebował od ciebie w przyszłości. Moje działanie jest zatem całkowicie egoistyczne. Silna wzajemność jednak egoistyczna nie jest. Zgodnie z definicją zaproponowaną przez autorów tego pojęcia, silna wzajemność jest predyspozycją do współpracy z innymi oraz karania tych, którzy przekraczają normy kooperacji, na własny koszt, nawet wówczas, gdy jest nieprawdopodobne, aby te koszty zostały zrekompensowane przez innych w późniejszym terminie. Silna wzajemność nie jest zatem egoistyczna, ma raczej naturę strategiczną: tylko poprzez współpracę z innymi możesz zyskać zaufanie oraz rozpoznać tych, którzy nie są warci zaufania, albowiem są oszustami<sup>17</sup>.

Wiara w to, że ludzki gatunek wytworzył niepowtarzalną umiejętność opartą na regule silnej wzajemności, nie przeszkadza jednak Hauserowi w poszukiwaniu ewolucyjnych korzeni tej reguły oraz jej odkrywaniu w załączkowej postaci w świecie zwierząt. Zanim przejdziemy do innej grupy danych warto jeszcze skontrolować, czy w podobny sposób gra „Dyktator” oraz „Ultimatum” będzie rozgrywana w innych kulturach niż nasza. Joseph Henrich powtórzył obie gry w piętnastu małych miejscowościach włączając w to społeczności agrarne, nomadyczne i zbierackie<sup>18</sup>. Osoby grały w obie gry anonimowo o potencjalną

<sup>17</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 82.

<sup>18</sup> Joseph Henrich et al, „In search of homo economicus: behavioral experiments in fifteen small-scale societies”, *American Economic Review*, 91, 2001, ss. 73-78.

wypłatę równą dwóm dniom ich pracy. W przeciwieństwie do rezultatów uzyskanych w kampusach uniwersyteckich w badaniach nad studentami, najczęściej spotykaną ofertą była oferta w granicach 15 do 50% procent sumy wyjściowej. Odbiorca albo nigdy nie odmawiał przyjęcia niskich ofert, albo odmawiał w ograniczonym zakresie między 50 a 80%.

Takie wyniki sugerują, wbrew standardowym modelom ekonomicznym, że nie ma oczywistego punktu dla tego, co nazywamy sprawiedliwą wymianą i sprawiedliwą propozycją w grze „Dyktator” i „Ultimatum”. Raczej możemy mówić o kulturowych wariantach, które obrazują funkcjonowanie norm społecznych w każdej kulturze z osobna. I tak np. w ogrodniczej kulturze Papuasów z Nowej Gwinei uczestnicy eksperymentu formułowali oferty zbliżone do tych obserwowalnych w społeczeństwach zachodu (40%), ale odmawiali akceptacji o wiele hojniejszych propozycji (50-100%) w porównaniu z Europejczykami. Pewnym wytłumaczeniem tego szerokiego zakresu odmowy jest bardzo silnie osadzony w tej kulturze rytuał ofiarowywania prezentów. Zaakceptowanie daru nawet niedobrowolnego oznacza w tej kulturze podjęcie zobowiązania co najmniej równego odwzajemnienia. Jeśli zatem podarunek jest znaczny, wymaga to odwzajemnienia na tym samym poziomie, co może być kłopotliwe, szczególnie dla mniej zamożnych członków społeczności. Podarunek w tej kulturze może wzbudzać emocje lękowe. Na tym przykładzie doświadczamy też w całej okazałości, w jaki sposób uniwersalne zasady gramatyki moralnej mają się dostrajać do lokalnych parametrów kulturowych. Reguła sprawiedliwości może zatem przybierać bardziej oszczędne lub wybujałe formy, w zależności od okoliczności.

### *3.2. Dylematy moralne*

Głównym narzędziem eksperymentów Hausera są ankiety/testy opisujące dylematy etyczne, w których możliwe są dwa rozwiązania, a zadaniem ankietowanego jest ocena moralna poszczególnych rozwiązań<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Badania nad tym, co ludzie uważają za mniejsze zło, przeprowadzono na wielką skalę w Internecie. Badacze z Zakładu Psychologii Uniwersytetu Harvarda, którym kieruje Marc Hauser, opracowali testy, w których internautom przedstawiano dylematy moralne – sytuację, w której należy dokonać wyboru pomiędzy dwoma możliwościami, z których żadna nie może być uznana za dobrą. W pierwszym teście badany porównuje siedem par podobnych, ale nieco różnych sytuacji, i ocenia, któ-

Fabuły dylematów formułowane były różnie, gdyż ankiety przeprowadzano w różnych kulturach, także w kulturach prymitywnych, niemniej jednak ich logiczna struktura była wszędzie podobna. To, co jest w kontekście rozważań Hausera interesujące, to istotne różnice w reakcjach ludzkich w ocenie kolejnych dylematów:

Rozważmy, tytułem przykładu, możliwe dylematy mogące być składową naszego codziennego doświadczenia. Sytuację pierwszą nazwijmy samochód sportowy. Scenariusz wygląda tu następująco: człowiek prowadzący nowy samochód sportowy nagle spostrzega na poboczu dziecko leżące bezradnie z krwawiącą nogą. Dziecko patrzy błagalnie w stronę kierowcy samochodu, aby ten zabrał go do najbliższego szpitala. Zdaniem Hausera właściciel samochodu będzie w tej sytuacji przeprowadzał kalkulację dotyczącą zysków i strat. Z grubsza ta kalkulacja będzie wyglądała następująco: zawiezenie dziecka do szpitala będzie go kosztowało około 200 dolarów niezbędnych do naprawienia skórnego obicia jego nowego samochodu, dzięki temu jednak być może uratuje życie dziecka. Pytanie brzmi: czy osoba prowadząca samochód jest zobowiązana zawieźć dziecko do szpitala?

Sytuację drugą nazwijmy działanie charytatywne. Tu scenariusz wygląda z kolei tak: pewna osoba otrzymała list podpisany przez znaną i powszechnie szanowaną instytucję charytatywną proszący o pomoc finansową dla ratowania życia i zdrowia afrykańskich dzieci. W liście znajdujemy wyjaśnienie, że datek w wysokości 50 dolarów uratuje życie 25 dzieci poprzez dostarczenie doustnego urządzenia do uzdatniania słonejskiej wody i eliminującego zagrażające życiu bakterie *diarhea*. Pytanie brzmi: czy osoba po otrzymaniu takiego listu jest zobowiązana do wysłania pieniędzy dla ratowania dzieci?

Przeanalizujmy jedną i drugą sytuację oraz zastanówmy się, dlaczego – jak to sugerują doświadczenia Hausera – większość z nas jest w stanie poświęcić tapicerkę swojego samochodu dla ratowania jednego dziecka, a nie jest jednak w stanie poświęcić 50 dolarów dla ratowania 25 dzieci, wyrzucając najczęściej list od instytucji charytatywnych do kosza? Pytanie tym bardziej natarczywe, że tym razem bilans zy-

re rozwiązanie było moralniejsze. W drugim ocenia, w 21 sytuacjach, czy dokonany wybór był dobry, dopuszczalny, lub niesłuszny. Test ten, *The Moral Sense Test* (MST) znajduje się na stronie <http://moral.wjh.harvard.edu/>. Każdy znający angielski, hiszpański lub chiński może sprawdzić, jak zachowałby się w skomplikowanych sytuacjach.

sków i strat wcale nie optymalizuje naszych wyborów. Kierując się tym bilansem, powinniśmy raczej wysłać pieniądze niż ratować dziecko.

Istotne wymiary analizowanych przypadków	Przypadek I – sportowy samochód	Przypadek II – działanie charytatywne
Podmiot działania	Człowiek	Człowiek
Odbiorca	Jedno dziecko	Dwadzieścioro pięcioro dzieci
Działanie – ogólnie	Pomoc/ratowanie	Pomoc/ratowanie
Działanie – specyficznie	Pomoc fizyczna	Pomoc finansowa
Negatywne konsekwencje niesienia pomocy	Wydatek równy 200 dolarów, czas niezbędny do zawiezienia dziecka do szpitala	Wydatek równy 20 dolarów, czas minimalny związany z czasem przelewu lub wysyłki
Pozytywne konsekwencje niesienia pomocy	Dziecko zostaje uratowane	Dwadzieścioro pięcioro dzieci zwiększa szanse przeżycia
Nagłość i konieczność niesienia pomocy	Wysoka	Średnia
Relacja bliskości łącząca podmiot i biorcę	Niespokrewnieni	Niespokrewnieni
Czas pomiędzy działaniem a konsekwencjami	Krótki	Długi
Czy konsekwencje są bezpośrednim czy pośrednim skutkiem działania?	Bezpośrednim	Bezpośrednim
Co jest skutkiem niepodjęcia działania?	Dziecko traci życie lub zdrowie	Dwadzieścia pięć dzieci traci szanse przeżycia
Czy działanie ma charakter personalny czy apersonalny?	Personalny	Apersonalny

Istnienie alternatywnych działań służących pomocy	Mało prawdopodobne (inny kierowca)	Prawdopodobne (inni darczyńcy, rząd, pomoc humanitarna)
Prawdopodobieństwo tego, że działanie spowoduje konsekwencje	Wysokie Tak lub nie wiem	Niskie z perspektywy dawcy, i wysokie z perspektywy biorcy
Czy biorca jest bezpośrednio odpowiedzialny za swoją sytuację i wymaga pomocy?		Nie

Powyższe zestawienie daje nam szybki wgląd w grę podobieństw i różnic dzielących oba typy działań. Kategorie dzielące oba przypadki zostały w tabeli wyróżnione szarym podświetleniem. Nieco upraszczając sprawę, można powiedzieć, że zasadnicza różnica dzieląca oba przypadki polega na tym, że w sytuacji pierwszej mamy personalną, indywidualną, bezpośrednią odpowiedzialność za ewentualne niepodjęcie działania, czego brak w sytuacji drugiej. Istnieje ogrom badań z zakresu psychologii eksperymentalnej, demonstrujących, że bezpośredni kontakt oraz odczuwane podobieństwo względem ofiary to czynniki rozstrzygające o naszej dyspozycji do aktywizowania zachowań altruistycznych, a w rezultacie naszej dyspozycji do udzielania pomocy<sup>20</sup>. Hauser formułuje podstawową zasadę rządzącą naszym zachowaniem moralnym następująco: jeśli z dużym stopniem prawdopodobieństwa możemy bezpośrednio zapobiec zdarzeniu niosącemu negatywne konsekwencje bez poświęcania czegoś równie znaczącego, to zobowiązani jesteśmy to działanie podjąć. Sposoby rozwiązywania przez ludzi dylematów moralnych pozwalają Hauserowi, wzorem Johna Mikhaila, sformułować dwie zasady moralne – zasadę nietykalności osobistej (*prohibition of intentional battery*) oraz zasadę podwójnego skutku (*double effect*).

Zgodnie z tą pierwszą, zabroniony jest każdy nieuzasadniony kontakt fizyczny powodujący cielesną szkodę. To właśnie ta reguła zawa-

<sup>20</sup> Patrz w tej sprawie choćby: Bibb Latané, John M. Darley, „Obojętni świadkowie: dlaczego nie pomagają?”, przeł. K. Jankowski, w: Kazimierz Jankowski (red.), *Przełom w psychologii*, Warszawa 1978, ss. 104-121; Jane Allyn Piliavin, John F. Dovidio, Samuel L. Gaertner, Russel D. Clark, „Wrażliwi świadkowie – proces udzielania pomocy”, przeł. T. Maruszewski, w: Tomasz Maruszewski (red.), *Poznanie i zachowanie*, Poznań 1986, ss. 189-214.

żyła na różnicach w reakcjach na dylematy moralne. Znakomita większość ludzi godzi się na bezosobowe pogwałcenie norm moralnych, ale odrzuca pogwałcenie osobowe. To ostatnie ma miejsce, gdy spełnione są trzy warunki: (a) spowoduje śmierć lub bardzo poważne uszkodzenie ciała; (b) jest skierowane przeciw konkretnej osobie; (c) jest dokonane w taki sposób, że krzywda nie jest spowodowana przesunięciem rzeczywistego niebezpieczeństwa na osoby trzecie.

Zgodnie z zasadą, która *de facto* jest mocno osadzona w tradycji nauk prawnych, działanie w każdych innych okolicznościach zabronione, może być uzasadnione, o ile szkoda, którą ono powoduje, nie jest wyrządzona intencjonalnie i przewidywalne pozytywne konsekwencje tego działania przeważają nad konsekwencjami negatywnymi<sup>21</sup>. W wersji klasycznej zasada podwójnego skutku formułowana była następująco. Czyn, który powoduje pewien etycznie negatywny skutek *Sn* i który byłby czynem moralnie niedopuszczalnym, gdyby go dokonano z zamiarem spowodowania tego skutku, może być czynem moralnie usprawiedliwionym, jeżeli dokonuje się go w intencji spowodowania pewnego innego, etycznie pozytywnego skutku *Sp*, gdy tymczasem *Sn* jest jedynie jego skutkiem nieintencjonalnym – przewidywalnym wprawdzie, lecz niezamierzonym. Innymi słowy, aby czyn był dopuszczalny, to: (a) jego skutek musi być dobry, (b) musi przynieść co najmniej tyle samo dobra, co jego zaniechanie, (c) nie może być podjęty w złej intencji i (d) dobry skutek musi być wynikiem działania, a nie złego skutku.

Co istotne, John Mikhail nie znalazł dowodów na to, że takie czynniki jak płeć, wiek lub narodowość wpływają na kształt sądów moralnych. Wreszcie, co najistotniejsze, Mikhail nie znalazł dowodów na to, że deontologiczne, utylitarystyczne lub warunkowe reguły są odpowiedzialne za różnice w formułowaniu sądów podczas rozwiązywania dylematów moralnych. Wygląda na to, że istota rawlowska wyposażona jest w mechanizm nieco bardziej złożony, tzn. jest wyposażona w mentalny barometr zdolny jest dostrzec różnice pomiędzy zabójstwem jako środkiem a zabójstwem jako nieintencjonalnym, ale przewidywalnym efektem podjęcia jakiegoś innego działania. Zabicie człowieka jest złem, jeśli jest środkiem prowadzącym do jakiegoś celu, lecz

<sup>21</sup> John Mikhail, „Law, science, and morality: review of Richard Posner’s ‘The Problematics of Moral and Legal Theory’”, *Stanford Law Review*, 54, 2002, 1057-1127.

jest dozwolone, o ile jest nieintencjonalnym ale przewidywalnym produktem ubocznym większego dobra.

### *3.3. Dane z zakresu psychologii rozwojowej*

Eksperymenty dostarczające danych z zakresu psychologii rozwojowej przywoływane przez Hausera dotyczą głównie obserwacji reakcji dzieci na zdarzenia będące w konflikcie z ich naturalnymi oczekiwaniami. Hauser przyjmuje, że możemy sprawdzić, jakie oczekiwania przynoszą z sobą na świat dzieci co do tego, jak świat ów powinien działać, a także do jakiego stopnia różne doświadczenia mogą wpłynąć na zmianę tych oczekiwań. Jeśli badane istoty dysponują pewnymi naturalnymi oczekiwaniami, to zakłócenie tych oczekiwań w postaci prezentacji zdarzeń sprzecznych z oczekiwaniami winno wywołać ich większe zainteresowanie niż sytuacja, która te oczekiwania potwierdza. Prototypowym przykładem takie doświadczenia jest badanie zdolności dzieci do uzyskania wiedzy na temat systemu liczbowego.

Wyobraźmy sobie pustą scenę, po której poruszają się dwa obiekty. W pewnym momencie na scenie pojawia się przesłona i oba obiekty znikają za przesłoną. W umyśle została już jednak wytworzona reprezentacja dwóch obiektów i gdy przesłona zostanie odsłonięta oczekujemy właśnie dwóch obiektów, a nie żadnego. W świetle tego rodzaju badań okazuje się, że już czteromiesięczne niemowlęta wyraźnie dłużej obserwują scenę odmienioną liczebnie, niż wówczas, gdy, tak jak oczekiwały, pojawiają się na niej dwa obiekty. Takie wyniki nakazują zastanowić się nad tym, czy pewne aspekty zdolności do liczenia nie są w pewnym przynajmniej zakresie wrodzone. W świetle obecnej wiedzy przyjmujemy, że wyposażeni jesteśmy w dwa odrębne mechanizmy odpowiedzialne za rozpoznawanie liczebności. Jeden umożliwia precyzyjne rozróżnienie niewielkich ilości w granicach od dwóch do czterech; drugi natomiast odpowiada za przybliżone rozpoznawanie większych liczb. Te dwa mechanizmy łącznie stanowią podstawę do wykształcania się pełnej wiedzy o liczbach.

Na bazie doświadczeń z zawiedzionymi oczekiwaniami Hauser wyprowadza pięć podstawowych praw rządzących ludzką percepcją świata. Wyliczmy te zasady: (1) Jeśli obiekt porusza się samodzielnie, to znaczy, że jest zwierzęciem lub jego częścią. (2) Jeśli obiekt porusza się w określonym kierunku zbliżając się do innego obiektu, drugi obiekt zostaje uznany za właściwy cel jego ruchu. (3) Jeśli jakiś obiekt poru-



sza się elastycznie, zmieniając i dostosowując reakcje do środowisko-wo relevantnych obiektów i zdarzeń, to oznacza, że jest racjonalny. (4) Jeśli jakiś obiekt podąża w bliskości czasowej za ruchem drugiego obiektu, to ruch drugiego obiektu jest spostrzegany jako społecznie uwarunkowana reakcja. (5) Jeśli jakiś obiekt jest spostrzegany jako zdolny do samodzielnego ruchu, zmierzający do określonego celu oraz elastycznie reagujący na warunki środowiskowe, to obiekt ten spostrzegany jest jako potencjalna przyczyna zdolna do wywołania szkody lub pożytku innym umysłopodobnym obiektom.

Zdaniem Hausera dziecko jest wyposażone we wrodzony mechanizm pozwalający mu na dzielenie kontinuum czasoprzestrzennego na mniejsze fragmenty zwane zdarzeniami oraz interpretowanie relacji między tymi zdarzeniami zgodnie z tymi pięcioma podstawowymi regułami. Przy czym żadna z tych umiejętności nie jest specyficzna dla dziedziny tego, co moralne (*moral faculty*). Mechanizmy te dostarczają jedynie dziecku niezbędnych możliwości (a) generowania przewidywań na temat obiektów, które zostały rozpoznane jako podmioty (*agents*), (b) przypisywania im intencji i celów, oraz (c) przewidywania wzorców możliwych afiliacji między nimi, które (d) interpretowane są zwykle jako pozytywne lub negatywne emocje. Gdyby dziecko z jakichś powodów było pozbawione tych możliwości intelektualnych, mogłoby stać się jedynie istotą zdolną do kalkulowania konsekwencji czynów, ale nie ich intencji. Oznacza to ponadto, że istnieje wbudowane w organizm powiązanie pomiędzy pewnymi działaniami oraz emocjonalną oceną tego działania. Tak więc widząc kogoś płaczącego, automatycznie uruchamiany jest wzorzec działań charakterystyczny dla płaczu, który dalej jest ściśle powiązany z konfiguracją emocjonalną charakterystyczną dla tego rodzaju działań. To dlatego, kiedy zadajemy ludziom pytania pokroju – *Czy napiłbyś się soku jabłkowego z naczynia szpitalnego podawanego chorym na moczwę, Czy zjadłbyś czekoladę, która wygląda jak psie fekalie?, Czy zjadłbyś swoje ulubione danie udekorowane na obrzeżach talerza wysterylizowanymi karaluchami?* – nasze reakcje są automatycznie i spontanicznie negatywne.

Umiejętności poznawcze dzieci nie wyczerpują się jednak na umiejętnościach percepcyjnych. Zdaniem Hausera dziecko posiada ponadto bogate, złożone teorie psychologiczne na temat innych ludzi, w szczególności na temat tego, co inni myślą. Oczywiście nie są to formalne teorie naukowe, spełniające wymogi metodologiczne i uporządkowane w schludny ciąg twierdzeń połączony zasadami wynikania. Raczej

są to nieformalne, nieświadome przekonania, które umożliwiają dziecku mniej lub bardziej skuteczną orientację w świecie społecznym, pozwalają mu zatem ufać pewnym przekonaniom i negocjować inne, zawierać pewnym intencjom, a niedowierzać innym, traktować poważnie pewne cele, a inne uznawać za fikcyjne, etc. Z indywidualnej perspektywy naszych umysłów, usiłujemy symulować „obiektywność” świata społecznego, wciągając w swój świat prywatny prywatność innych umysłów.

Tu dochodzimy do zasadniczej linii sporu z teorią Piageta i Kohlberga. Powstaje bowiem pytanie, kiedy dziecko uzyskuje dostęp do tej złożonej psychologicznej maszynerii, która pozwala na interpretowanie rzeczywistych i symulowanych intencji? Zgodnie intuicjami Piageta i Kohlberga, dziecko ma możliwości funkcjonowania poznawczego inne niż to, które zostało scharakteryzowane jako stadium materializmu moralnego oraz orientacji na maksymalizację przyjemności i unikanie kar przez posłuszeństwo, dopiero po 10 roku życia. Wcześniej dziecko jest zdolne jedynie do obserwowania konsekwencji oraz oceny ich znaczenia. Jeśli konsekwencje doprowadzają do czegoś negatywnego (podmiot np. kogoś zranił), to oznacza, że czyn jest naganny, a podmiot zasługuje na karę. Jeśli natomiast konsekwencja jest pozytywna (podmiot np. zaspokoił czyjąś potrzebę), wtedy czyn jest aprobowany, a nawet wywyższany do poziomu obowiązku, a podmiot akceptowany lub nagradzany.

Zgodnie ze współczesną wiedzą psychologiczną konceptualne umiejętności intelektualne dzieci pojawiają się w jednak znacznie szybciej. Przed ukończeniem pierwszego miesiąca życia dziecko formułuje przekonania na temat rezultatów działania, które oparte są na dysfunkcji przedmioty ożywione – nieożywione, oraz zdolne jest do użycia takich kategorii jak działanie przypadkowe i działanie elastyczne, niezbędnym do wyprowadzenia wniosków na temat rzeczywistego celu działania. W okolicach 14 miesiąca życia dziecko wykazuje dyspozycje do koordynowania ruchów gałek ocznych z osobą mu towarzyszącą. Jeśli dziecko odnotuje, że ktoś jest czymś zainteresowany i intencjonalnie kieruje w jakąś stronę swój wzrok i czemuś poświęca swoją uwagę, dziecko, podziela spontanicznie owo zainteresowanie. Nie jest to tylko zwykłe dzielenie fascynacji jakimś obiektem uwagi, ale jest to materialna przesłanka niezbędna do tego, aby dziecko uzyskało wiedzę na temat wiedzy innych umysłów. Kilka miesięcy później dziecko uzyskuje kolejną umiejętność – udawania czegoś (kogoś), czego (kogo)

nie ma. Jest to zasadnicza umiejętność pozwalająca dziecku na dokonanie pierwszego kroku w stronę myślenia hipotetycznego, tj. dokonania progresu rozwojowego w stronę mentalnych symulacji, wyobrażania sobie światów alternatywnych oraz przestrzeni możliwych. Ta umiejętność ponownie nie jest charakterystyczna tylko dla dziedziny tego, co moralne, jednakże umożliwia wykonanie znacznego skoku w rozwoju myślenia moralnego. Zauważmy bowiem, że większość dylematów moralnych wymaga od nas zdolności do wyobrażenia sobie jakiegoś świata, w którym pewne zdarzenie wywołuje określoną konsekwencję, oraz alternatywnego świata, w którym nie doszło do tego działania, i w rezultacie zaistniał innych ciąg konsekwencji.

Intuicja Hausera jest następująca: łączne działanie umiejętności koordynowania uwagi oraz symulowania działań umożliwia dziecku wykonanie istotnego progresu w myśleniu moralnym, tj. przeprowadzaniu właściwych i skutecznych wniosków na temat cudzych pragnień, myśli, przekonań i intencji. Między drugim a piątym rokiem życia dziecka ta umiejętność systematycznie narasta i zwiększa swoją skuteczność (trafność prognostyczną), a dzieci systematycznie poszerzają swe kompetencje w kilku dziedzinach, tj. uświadamiają sobie, że: (a) przekonania mogą stać się przyczynami emocji (np. dziecko jest przekonane, że pająk jest niebezpieczny i to przekonanie jest właśnie przyczyną jego lęków), (b) można widzieć rzeczy takimi jakimi one rzeczywiście są oraz takimi jakimi się zdają (mleko jest w rzeczywistości białe, ale w pewnym oświetleniu np. widziane poprzez czerwony celofan może wydawać się czerwone), (c) działania mogą być intencjonalne lub przypadkowe (można kogoś intencjonalnie uderzyć w twarz lub zrobić to w rezultacie jakiegoś niefortunnego ruchu wykonując inną czynność), (d) oszustwo polega na wywoływaniu w cudzym umyśle fałszywych przekonań.

W rezultacie Hauser wyprowadza swój najbardziej dalekosiężny wniosek: mechanizm, który stanowi podstawę naszego poczucia sprawiedliwości zasadniczo nie różni się u dzieci i ludzi dorosłych. To, co różni nasze dorosłe funkcjonowanie moralne od funkcjonowania dziecka, to zbiór umiejętności stanowiących rodzaj tła dla ciągle tej samej władzy moralnej. To, co podlega zmianom ontogenetycznym i procesowi dojrzewania, to zbiór interakcji z innymi umiejętnościami poznawczymi, nade wszystko chodzi tu o samokontrolę, rozwój emocjonalny, umiejętności obliczeniowe, oraz zdolności pamięciowe.

Wszystkie te umiejętności pozwalają dziecku na coraz precyzyjniejsze wyrażanie swoich intuicji moralnych oraz zasad sprawiedliwości.

### *3.4. Obserwacje zwierząt*

Darwinowska teoria doboru naturalnego opiera się na korzyści indywidualnej. Częstość cechy, która zwiększa dostosowanie osobnika w porównaniu do innych osobników w populacji, czyli cechy samolubnej, będzie wzrastać, jeśli jest ona dziedziczona. Interakcje oparte na współpracy wydają się więc niezgodne z teorią doboru naturalnego i wymagają wyjaśnienia. Do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku biolodzy często przyjmowali, że kooperacja i altruizm wykształciły się w toku ewolucji, ponieważ były korzystne dla populacji lub gatunku. Innymi słowy, powstały teorie doboru grupowego. Współczesne badania nad kooperacją, w większości odrzucające jednak dobór grupowy, zapoczątkowane zostały przez Williama Hamiltona i jego teorię doboru krewniaczego.

Projekt Hausera zmierza do wykazania, że zasady ludzkiej moralności mają swe podstawy w świecie ożywionym, gdzie niejako w załączku spotykamy reguły, które w pełni rozwinęły się w świecie społecznym. Jednak mając świadomość tego, że przekształcenie wzajemności w stabilną relację kooperatywną, wymaga opanowania wielu zdolności poznawczych takich jak zdolność do rozpoznawania indywidualnych osobników i odróżniania osobników uznanych za krewnych od innych osobników, zdolność zapamiętywania, co od kogo się otrzymało i w jakich ilościach, co komu się ofiarowało i w jakich ilościach oraz jakim kosztem, Hauser bierze na siebie ciężar dowodu, że te wszystkie wyliczone przez niego umiejętności są do odkrycia w świecie ożywionym. Ponadto zaistnienie jakiegokolwiek reguły sprawiedliwości, choćby w formie szczątkowej, wymagałoby od zwierząt ustanowienia poznawczych umiejętności społecznych takich jak przewidywania zachowań innych zwierząt, formułowanie reakcji emocjonalnych, jako odpowiedzi na spełnianie lub niespełnianie tych oczekiwań, zdolność wypełniania zobowiązań, percepcję ilości ofiarowanych wkładów i otrzymanych nagród, kontrola dystrybucji zasobów, etc. Ponadto zasadnie byłoby pytać, czy zasady rządzące funkcjonowaniem poznawczym dziecka, pozwalające mu różnicować obiekty ożywione od nieożywionych, intencjonalne od nieintencjonalnych, inteligentne od nieinteligentnych, rządzą również umysłem, powiedzmy, szympanów?

Pytanie zatem brzmi, czy Hauser jest w stanie wskazać jakieś udokumentowane naturalne obserwacje etnologiczne lub eksperymenty laboratoryjne, które potwierdzałyby istnienie tego rodzaju umiejętności w świecie zwierząt?

Hauser ma przecież pełną świadomość tego, że w celu dostarczenia dowodu na to, że organ moralny jest specyficznym urządzeniem mentalnym, należy go poddać dwojakiego rodzaju testom. Po pierwsze należy sprawdzić, czy mechanizm wspierający działanie organu mentalnego da się odnaleźć w funkcjonowaniu innych istot żywych. Pewne komponenty tego organu mogą się okazać wyjątkowe dla człowieka inne natomiast mogą być podzielane przez pozostałe istoty żywe. Nie chodzi zatem o wyabstrahowanie z zachowania lub mózgu zwierzęcia odpowiednika władzy moralnej, ale raczej o przeprowadzenie śledztwa w sprawie istnienia jakiejś części tego urządzenia u naszych ewolucyjnych przodków. Po drugie natomiast należy spośród tych komponentów, które uznaliśmy za wyjątkowe dla człowieka odróżnić te, które są specyficzne dla domeny moralnej od tych, które są podzielane przez inne systemy wiedzy. Hauser konkluduje:

Musimy być przygotowani na wniosek, iż żaden z komponentów nie jest charakterystyczny tylko dla człowieka lub taki, że z tych, które jednak okazałyby się wyjątkowe dla naszej ludzkiej natury, żaden nie pozostaje na wyłącznych usługach władzy moralnej. W pierwszej sytuacji byłyby podstawy, aby sądzić, że pewne komponenty są jednak wyjątkowe dla domeny moralnej. W drugiej sytuacji wszystkie komponenty okazały się charakterystyczne dla człowieka, ale żadne z nich nie byłby charakterystyczny dla dziedziny moralnej<sup>22</sup>.

Hauser dostrzega różnicę dzielącą cztery pozornie podobne do siebie formy współpracy – kooperację krewniaczą, altruizm odwzajemniony, mutualizm, oraz wzajemność (altruizm) w sensie mocnym. Prześledźmy różnice dzielące te pojęcia. W przypadku altruizmu odwzajemnionego osobnik może uzyskać korzyść, pomagając innemu, jeśli beneficjent altruizmu odwzajemni tę pomoc w przyszłości. Przykładu dostarczają wampiry, tj. nietoperze żywiące się krwią ssaków. Gdy jeden z członków grupy wróci na miejsce wspólnego odpoczynku głodny z powodu nieudanego żerowania, często otrzymuje pokarm od innego członka grupy, który zwraca dla niego część spożytej krwi z żołądka – jest to tzw. regurgitacja. Nietoperze, które otrzymały takie wsparcie, odwzajemniają się regurgitacją przy innej okazji. Dobór na-

<sup>22</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 358.

turalny może doprowadzić do tego typu kooperacji tylko w pewnych warunkach, ponieważ wiąże się ona z niebezpieczeństwem oszustwa.

Przykładów kooperacji krewniaczej prawdopodobnie mamy najwięcej. Mimo że nazwę „dobór krewniaczy” ukuł brytyjski biolog John Maynard Smith, to jednak zasługę wyjaśnienia ewolucji altruizmu krewniaczego przypisać należy Williamowi D. Hamiltonowi, który w swojej rozprawie doktorskiej przedstawił zasadę jego działania<sup>23</sup>. Jej wyprowadzenie jest skomplikowane, ale sama zasada jest prosta. Zachowania altruistyczne wobec osobników spokrewnionych są faworyzowane i utrzymywane przez dobór, jeśli spełniona jest nierówność  $br > c$ , gdzie  $b$  oznacza wzrost dostosowania odbiorcy aktu altruistycznego,  $c$  – spadek dostosowania sprawcy tego aktu, a  $r$  – współczynnik pokrewieństwa między odbiorcą a sprawcą. Współczynnik ten oblicza się jako frakcje genów odbiorcy aktu altruistycznego z genów sprawcy z tym, że są to geny pochodzące od wspólnych niedawnych przodków. Jego wartość u organizmów diploidalnych dla pokrewieństwa rodzic – jego potomek oraz między pełnym rodzeństwem wynosi  $r = 0,5$  i maleje odpowiednio u dalszych krewnych. Pokrewieństwa u organizmów haplo-diploidalnych, takich jak błonkówki jest nieco bardziej skomplikowane, ponieważ współczynniki te wynoszą  $r = 0,5$  między rodzicami a córkami, ale  $r = 0,75$  między siostrami. Z takim różnicami w pokrewieństwie łączy się istnienie wielopokoleniowych społeczeństw w tej grupie owadów. Odkrycie Hamiltona, aczkolwiek przez jakiś czas nie było zauważane, miało bardzo poważne konsekwencje dla rozwoju biologii ewolucyjnej. Przed tym odkryciem każde zachowanie altruistyczne prowadzące do spadku dostosowania dawcy na rzecz wzrostu dostosowania biorcy było w świetle teorii doboru naturalnego zupełnie niezrozumiałe, bo trudno uznać przekonanie, że ewolucja prowadzi do powstania cech dobrych dla gatunku, za jasne i dobre wytłumaczenie. Nierówność –  $br > c$ , daje nam punkt zaczepienia do dalszych dociekań: czy osobniki wykazujące zachowania altruistyczne nie są czasem z sobą spokrewnione i czy biorąc pod uwagę stopień spokrewnienia, koszty sprawcy i zyski odbiorcy spełniają nierówność Hamiltona?

Mutualizm natomiast jest to takie współzycie osobników, będących przedstawicielami dwóch gatunków, w którym obydwaj gatunki od-

<sup>23</sup> William Donald Hamilton, *Narrow Roads of Gene Land*, vol. 1: *Evolution of Social Behaviour*, Oxford: Oxford UP 1996.

noszą korzyści. Cechą charakterystyczną mutualizmu jest zwiększenie dostosowania do warunków środowiska organizmów biorących w nim udział. Organizmy dwóch różnych gatunków współistnieją, uzupełniają się i wzajemnie przynoszą sobie korzyści. Niektóre związki mutualistyczne są tak silne, że organizmy je biorące w nich udział nie potrafią przeżyć samodzielnie, inne związki są mniej ściśle i organizmy mogą istnieć również bez wzajemnego uzależnienia. Mutualizm można zaobserwować na przykład pomiędzy niektórymi gatunkami ryb. Jedne gatunki oczyszczają skórę innych gatunków żywiąc się ich pasożytami i martwym naskórkiem. Bardzo ciekawym przykładem mutualizmu jest występowanie glonów jednokomórkowych zdolnych do fotosyntezy w komórkach innych organizmów, np. u pantofelka, koralowców i gąbek. Organizmy gospodarzy ochraniają glony, stają się środowiskiem ich życia, a glony dostarczają im odżywczych produktów fotosyntezy. Najdoskonalszą, najbardziej ścisłą formą mutualizmu jest symbioza, w której obaj partnerzy żyją blisko powiązani fizycznie, tworząc tandem o nowych właściwościach pozwalających na lepsze funkcjonowanie w danym środowisku.

Mutualizm i kooperacja krewniacza nie wystarczają jednak do wyjaśnienia wzajemności. W celu wyjaśnienia pojęcia wzajemność w sensie mocnym, Hauser ponownie zwraca się w stronę Rawlsa, który widział powiązania łączące koordynację, wzajemność i bezstronność. Koordynacja jest dla Rawlsa czymś innym niż tylko społecznie koordynowanym działaniem, na przykład działaniem koordynowanym przez polecenia, które wydaje władza centralna. Kooperacją kierują powszechnie uznane normy i procedury, które kooperujący przyjmują i taktują jako właśnie regulujące ich postępowanie. Kooperacja zawiera zatem ideę sprawiedliwych warunków kooperacji, a sprawiedliwe warunki kooperacji są wyrazem idei wzajemności: wszyscy zaangażowani w kooperację i dający swój wkład wymagany przez normy i procedury, mają czerpać z tego korzyści w odpowiedni sposób<sup>24</sup>. Rawls pisze:

idea wzajemności (*reciprocity*) mieści się między ideą bezstronności (*impartiality*), która jest altruistyczna (chodzi o działanie w imię dobra ogólnego), a ideą wzajemnych korzyści (*mutual advantage*), pojmowaną tak, że każdy odnosi korzyść w związku z obecnym lub spodziewanym przyszłym położeniem każdej osoby, według możliwości, jakie stwarza aktualny stan rzeczy. Wzajemność, jak

<sup>24</sup> John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 48.



się ją rozumie w sprawiedliwości jako bezstronności, jest pewnym stosunkiem między obywatelami, wyrażanym przez zasady sprawiedliwości regulujące świat społeczny, w którym każdy czerpie korzyść według odpowiedniej miary równości, określonej w odniesieniu do tego świata<sup>25</sup>.

Widzę tu dwie trudności. Jedna dotyczy Rawlsa, druga Hausera. Mimo, że Rawls wielokrotnie podkreśla, że idea wzajemności mocnej nie jest ideą opartą na wzajemnej korzyści, to jednak nie jestem sobie w stanie wyobrazić ścieżki zdarzeń ewolucyjnych, która doprowadziłaby do powstania wzajemności mocnej bez udziału idei altruizmu odwzajemnionego, który polega na świadczeniu sobie wzajemnie usług. Z drugiej zaś strony, mimo że Hauser wkłada monstrualny wysiłek zmierzający do zademonstrowania nam, że zwierzęta są częściowo zdolne do przestrzegania reguł wzajemności, wychwytywania, a nawet karania oszustów (gapowiczów) i do jakiegoś stopnia przestrzegają prawa własności, to jednak nie jest w stanie pokazać nam, jak kooperację krewniacza, altruizm odwzajemniony, lub wreszcie mutualizm mogą przekształcić się we wzajemność (altruizm) w sensie mocnym. Wydaje się zatem, że z jednej strony wymagania Rawlsa wobec wzajemności są zbyt silne, z drugiej zaś strony możliwości eksperymentalne Hausera zbyt słabe. Hauser zresztą sam to przyznaje, pisząc z odcieniem melancholii:

Cytowane badania demonstrują zasadniczo trzy sprawy: zwierzęta są niezdolne do wzajemności w sensie mocnym, pozorne przypadki wzajemności mogą zostać wyjaśnione w klasyczny sposób (np. przez mutualizm) lub, jak w przypadku wampirów, kapucynek, długouszek, wskazują, że altruizm wzajemny nie jest powszechny, a raczej wydaje się być niestały, niestabilny i wymaga specjalnych, sztucznych warunków uruchomienia. Tym niemniej wiele zwierząt posiada motywy wzajemnościowe, które jednak są zbyt słabe, by się utrwalić, lub pokusa oszukiwania jest u nich zbyt silna, lub wreszcie presja selekcyjna zbyt słaba, by przekształcić się w altruizm w sensie mocnym<sup>26</sup>.

Oczywiście wysiłki Hausera zmierzające do zademonstrowania istnienia źródeł moralności w świecie zwierząt, nie są jakąś specjalną nowością intelektualną. Jeszcze nie ucichły przecież spory prowokowane socjobiologią<sup>27</sup> oraz etyką wyzwolenia zwierząt<sup>28</sup>. Hauser jednak w przeciwieństwie do teoretyków socjobiologii nie ogranicza się tylko

<sup>25</sup> John Rawls, *Liberalizm polityczny*, op. cit., s. 49.

<sup>26</sup> Marc D. Hauser, *Moral Minds*, op. cit., s. 391.

<sup>27</sup> Edward O. Wilson, *Różnorodność życia*, przeł. J. Weiner, Warszawa: PIW 1999.

<sup>28</sup> Peter Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczesna, Warszawa: PIW 2004.

do pokazania genetycznych źródeł zachowań kooperatywnych i w przeciwieństwie do Petera Singera nie zmierza do zdecentrowania antropologicznego etyki, zmierza on raczej do pokazania, że unikatowość naszego organu etycznego wynika z emergencji, tj. szczególnego połączenia i zestrojenia elementów wcześniej funkcjonujących osobno, które jedynie w przypadku człowieka zintegrowały się w spójne urządzenie wykrywające naganne zdarzenia moralnie i wzywające nas do korekty zachowania.

#### *4. Morały wyprowadzone z gramatyki moralnej*

Istnieje dobrze osadzona filozoficznie anegdota, związana z postacią Zenona, który ponoć miał we zwyczaju chłostać swego niewolnika za każdą wykrytą kradzież. Kiedy niewolnik powoływał się na konieczność losu, który uczynił go złodziejem, Zenon uderzał go jeszcze mocniej, powiadając, że ten sam los zmusza go do egzekwowania kary chłosty. Nie wiemy, jaki wniosek mamy wyprowadzić z tej anegdoty, czy taki oto, że każdy zaprzeczający wolności winien być chłostany tak długo, aż nie uzna, że karzący go mógłby przestać chłostać, za sprawą swego wolnego aktu woli, gdyby tylko zechciał? W anegdocie jednak nie ten jest karany, kto odwołuje się do stanu konieczności, lecz ten, kto sądzi, że będzie mógł z niej zadrwić.

Przypominam tę anegdotę, albowiem prawdopodobnie powraca ona w historii filozofii zawsze, ilekroć pojawiają się teorie, które zmierzają do podważenia ludzkiej wolności dokonywania wyborów moralnych. Tak było choćby w trakcie słynnej dyskusji pomiędzy Thomasem Hobbesem a biskupem Bramhallem w 1673 roku. Jeśli uznamy w pełni deterministyczną wizję świata, to powstaje naturalne pytanie, czy przypadkiem wizja ta nie niszczy porządku moralnego i prawnego naszej cywilizacji? Jak bowiem wtedy, uzasadnić odwoływanie się do kar? *Prima facie* przynajmniej, pochwała i nagana moralna dotyczy dobrego lub złego użycia wolności, jeżeli wszystko jest konieczne, w takim razie wolność moralna nie istnieje. Jeśli wszystko jest kwestią naszej wrodzonej natury, a urządzenia hormonalne lub neuronalne, z których się składamy podejmują decyzje za nas, to jaki ma sens modelowanie zachowania człowieka poprzez kary i nagrody? Czy z powodu konieczności skutków należy wyprowadzić wniosek o tym, że środki są niepotrzebne?

Podobne wątpliwości mogą chyba powstać w przypadku lektury tekstów Hausera. Z tą jednak różnicą, że w przeciwieństwie do Hobbesa, autor nie tyle dowodzi, że w porządku natury ludzie są skłonni do zaledwie i tylko zachowań egoistycznych, ale właśnie z natury są skłonni do zachowań prospołecznych<sup>29</sup>. Natura i stan natury nie przesądają negatywnie, na niekorzyść ludzkiej moralności, ale wprost przeciwnie – programują nas do wyborów moralnych. Ale problem pozostaje. Jeśli mamy tu do czynienia z elementem determinacji, jeśli jesteśmy zaprogramowani do etycznych zachowań moralnych, tak jak jesteśmy zaprogramowani do popełniania błędów w niektórych testach umysłowych, to czy w ogóle można tu mówić o elemencie wyboru, a w rezultacie domenie tego, co moralne? Jeżeli jest konieczne, aby ktoś jutro jeszcze żył, jest również konieczne, aby nie przychodziły mu do głowy pomysły rzucenia się pod pociąg. Podobnie, jeśli jest konieczne, abym w testach wyboru moralnego, powiedział, że lekarz nie ma prawa zabijać pacjenta dla ratowania innych, to co tu w ogóle podlega wyborowi? Mój umysł za sprawą ewolucyjnie zainstalowanego urządzenia przeprowadza kalkulację wyliczonych przez Hausera parametrów i podejmuje decyzję, którą ja uznaję za własną. To wszystko.

Choć być może na dzieło Hausera możemy spojrzeć jeszcze z nieco innej perspektywy, tj. jako na doktrynę prawa naturalnego, która stanowi otwartą krytykę pozytywizmu prawniczego. Pozytywizm prawniczy przyjmuje, że jednostki posiadają prawa i uprawnienia, gdy są one wynikiem wyrażonej i uzgodnionej decyzji politycznej lub praktyki społecznej. Do praw jednostki odwołujemy się tylko wówczas, gdy (a) wspólny cel nie jest wystarczającym powodem wymuszania na nich strat lub krzywd, (b) wspólny cel nie jest wystarczającym powodem odmawiania im tego, co pragną posiadać lub chcą robić. Pewną często konstatowaną słabością pozytywizmu prawniczego jest to, że odrzuca ta doktryna możliwość posiadania przez jednostkę praw, które są ważniejsze od praw sformułowanych w toku legislacji. W wersji skrajnej – jednostka poza państwem (systemem legislacyjnym) nie posiadałaby żadnych praw<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Oczywiście istnieje pewna interpretacja *Lewiatana* Hobbesa, która zadawała by także kłam obiegowym opiniom na temat egoistycznej natury człowieka, która ma przenikać dzieło brytyjskiego filozofa. Patrz: Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton UP 1986.

<sup>30</sup> Ronald Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Warszawa WN PWN 1998.

Twierdzenie Hausera szłoby nawet dalej niż twierdzenie formułowane przez krytyków doktryny pozytywizmu prawniczego – nie tylko jednostka posiada prawa niezależne i wcześniejsze od wszelkich legislacji, np. prawo do równej troski i poszanowania, wyposażona jest ona również w mechanizmy służące podtrzymywaniu tych praw i czynieniu z nich podstawy wszelkiej normatywnie słusznej polityki społecznej. Oczywiście i tu natrafiamy na problem: czy odkrycie jakiegoś faktu naturalnego będącego rzekomą częścią naszej ludzkiej natury wymaga jego inkorporacji w system moralny danej społeczności, czy może raczej systemy moralne nie tyle winny być zobowiązane do inkorporowania tego, co naturalne w obręb tego, co normatywne, ile raczej do sensownego ustosunkowania się do tych faktów naturalnych? Dostarczenie dowodu na istnienie pewnej dyspozycji do zachowań moralnych w człowieku winno zatem stać się pretekstem do tego, w jaki sposób należy zinterpretować tę dyspozycję, a nie jak ją zachować. Nawet jeśli ta dyspozycja wydawała nam się szlachetna.

Na koniec jeszcze jedna uwaga dotycząca stylu wyjaśniania uznanego przez Hausera za najbardziej efektywny. Zdaniem Roberta Nozicka, naturalistyczne ujęcie dowolnej sfery daje gwarancję pełnego zrozumienia tej sfery. Ta próba wyjaśnienia sfery kulturowej w kategoriach tego, co niekulturowe, nazywana jest przez Nozicka wyjaśnieniem fundamentalnym. Nozick swe przeświadczenie o wyższości wyjaśnienia fundamentalnego nad wszelkiego rodzaju innymi wyjaśnieniami opiera na przekonaniu, że im mniej w naszych wyjaśnieniach posługujemy się pojęciami konstytuującymi to, co ma być wyjaśnione, tym więcej rozumiemy<sup>31</sup>. W istocie, zgadzam się, że ewentualne przekonanie się, iż

<sup>31</sup> Przypomnijmy też inne ważne rozróżnienie Nozicka, tj. rozróżnienie na wyjaśnienie na zasadzie niewidzialnej ręki oraz wyjaśnienie na zasadzie skrytej ręki. W największym skrócie wyjaśnienia na zasadzie niewidzialnej ręki minimalizują stosowanie pojęć konstytuujących zjawiska, które mają zostać wyjaśnione; w przeciwieństwie do wyjaśnień bezpośrednich nie tłumaczą skomplikowanych struktur na tej zasadzie, że wprowadzają do systemu eksplanacyjnego pojęcia odnoszące się do ludzkich przekonań lub pragnień. Ewolucyjne wyjaśnienie cech organizmów i populacji, rozważania, na jakiej zasadzie rachunek ekonomiczny sprawdza się na rynkach, austriacka teoria cyklu handlowego, Pinkerowska próba wyjaśnienia ewolucyjnego ludzkich kompetencji poznawczych, etc. są właśnie takimi przykładami wyjaśnień na zasadzie niewidzialnej ręki. Coś, co *prima facie* wydaje się być dziełem przemyślanego projektu, intencji, zamiaru, rozumu, woli, jest tu traktowane jako rezultat działania ślepych sił. Próba Hausera dostarczenia wyjaśnienia źródła naszej moralności jest przykładem takiej właśnie strategii. Wyjaśnienie na zasa-

cechy i relacje polityczne lub językowe są redukowalne do całkowicie odmiennych na pozór cech i relacji niepolitycznych i niejęzykowych lub są z nimi identyczne, byłoby odkryciem ekscytującym i do jakiegoś stopnia modyfikującym stan badań w zakresie teorii politycznej lub lingwistycznej. W istocie także myślę, że sam Nozick swym dziełem daje jednak przykład na wszystkie trudności związane właśnie z realizacją tego zamierzenia. Podobny sąd – jak myślę – może zostać wypowiedziany wobec projektu Hausera. Hauser usiłuje dostarczyć rodzaj wyjaśnienia fundamentalnego dla sfery etycznej. Nie dostarcza go jednak, w zamian demonstruje, na jak poważne trudności natrafia badacz, który usiłuje prześledzić ścieżkę zdarzeń ewolucyjnych biegnących od, powiedzmy, mutualizmu, przez altruizm odwzajemniony i krewniaczy po ścisłą wzajemność społeczną.

*Szymon Wróbel*

dzie skrytej ręki tłumaczy natomiast to, co wydaje się zaledwie zbiorem luźnych faktów, który z pewnością nie jest rezultatem powziętego przez kogoś planu, właśnie jako rezultat planowego działania jakiegoś człowieka lub grupy osób. Być może nadużywanie takiego sposobu wyjaśniania prowadzi w prostej linii do czegoś, co nazywamy teoriami spiskowymi. Por. Robert Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 23.